8° Phil. Pract.
Abicht
11 - 1

<36602252530018

<36602252530018

Bayer. Staatsbibliothek

V: Neue allgem. Deutsche Bibl. 30. Bd. p. 99.

# Die Lehre

von

# Belohnung und Strafe

---

in ihrer Anwendung

auf

die bürgerliche Vergeltungsgerechtigkeit überhaupt, und auf die Criminal-Geſetzgebung insbeſondere, wie auch auf Moral, Theologie und Erziehungswiſſenſchaft

---

nach kritiſchen Principien
neu bearbeitet
von

Johann Heinrich Abicht
Profeſſor.

---

## Erſter Band.

---

Erlangen
bey Johann Jakob Palm
1796.

Bayerische
Staatsbibliothek
MÜNCHEN

Sr. Excellenz

dem

Königlich-Preußiſchen geheimen Staats-Cabinets-
und dirigirenden Miniſter

Freyherrn von Wöllner

## Gnädiger Herr!

Bayerische
Staatsbibliothek
MÜNCHEN

Unter Ew. Excellenz erhabenem Schutze blühen die Wiſſenſchaften, die edlern Früchte, welche das Feld der Wahrheit trägt, belohnen den Arbeiter, ſie ergözen den Menſchenfreund, und gewähren ihm die heiterſte Ausſicht für die Zukunft.

Wenn mich alſo auf der einen Seite Ihre großen und unverkennbaren Verdienſte hinlänglich berechtigen, Ihnen dafür öffentlich meine Achtung und Ehrfurcht zu bezeigen; ſo glaube ich auf der andern Seite dafür, daß ich es wage, dieſen Verſuch zum Zeugen meiner hohen Verehrung zu machen, und Ihnen denſelben als einen ſolchen zu überreichen, einen gerechten Entſchuldigungs-

grund

grund in der Wahrheitsliebe zu finden, die bey dieſem Verſuche meine Feder einzig und allein leitete, und die ich ſo deutlich in ihm dargelegt zu haben hoffe, als ich hier am Eingange wünſche, den tiefen Reſpect ausdrücken zu können, mit welchem ich die Ehre habe zu verharren

Ew. Excellenz

Erlangen, den 1. Merz
1796.

unterthänigſter
Johann Heinrich Abicht.

# Vorbericht.

Iſt irgend eine Lehre, die unſer aller vollkommene Aufmerkſamkeit verdient, ſo iſt es die Lehre von Belohnungen und Strafen. Sie iſt, kann man ſagen, die Krone der Philoſophie, und das Ziel alles Forſchens. Keine reicht mit ihren wohlthätigen Wirkungen ſo weit als ſie; keine behandelt, was der Menſchheit ſo nahe liegt, als eben ſie. Aber es iſt auch vielleicht keine zu finden, welche, ſo wie ſie, der Verfälſchung ſo ſehr ausgeſetzt geweſen und noch wäre, und die in ihrer Verkehrtheit der menſchlichen Wohlfarth einen ſo harten Stoß verſetzen könnte. Man bedenke nur, daß von ihr das Leben oder der Tod unſrer Tugend, Gerechtigkeit, und unſers Glaubens an die Vorſehung abhängt. Denn an ſie muß ſich jeder halten, der aus dem Menſchen etwas

vorzügliches bilden, jeder der ihn auf gerechte Zwecke führen, jeder der ſich ſeinen wahren Lebensgenuß ſichern will. In der That iſt nichts gewiſſers, als daß die Kunſt, die ſie lehrt, ſich ſelbſt zu genießen, eben ſo wichtig, aber auch eben ſo ſelten und vernachläßigt ſey, als die Kunſt, ſich ſelbſt zu verſchaffen, was ſich genießen läßt, ich meyne die Kunſt der Tugend, welche ihr vorangehen muß. Darum laßt uns beyden nachforſchen und obliegen, und zwar ſo, als ob wir keine Zeit zu verlieren hätten!

---

Alles kommt bey dieſer Lehre auf die richtigen Begriffe an, die man von dem Weſen einer Belohnung und Strafe, und von dem Namentlichen, worauf dieſes Weſen einzig paſſen kann, annimmt. Ich glaube gezeigt zu haben, daß die gewöhnlichen Begriffe von dieſem Namentlichen ungegründet ſind, und daß ſie darum mit andern vertauſcht werden müſſen. Mein Glaube iſt der: daß äuſſere Güter keine Belohnung, und äuſſere Uebel keine Strafe ſeyn können; wofür ſie gleichwohl, wie bekannt, faſt durchgehends angenommen werden. Den Beweis meines Glaubens habe ich mit Vorbedacht zweyfach geführt. Bey mir überzeugt, daß die Begriffe von den zweyerley Gebühren, nämlich des Verdienſtes und der Schuld, von der unwandelbaren Natur unſrer Seele ausgehen, nahm ich an, daß ſie Jedermann beywohnen, daß Jedermann die Merkmale derſelben, und

die

die Foderungen an ſie, wiſſe und für unläugbar annehme. Und in Wahrheit wüßte ich auch Niemanden, der nur etwas mit ſich ſelbſt, und mit ſeinem Innern zu Rathe gegangen iſt, der dieſe Merkmale einer Belohnung und Strafe geläugnet hätte. Dieſe habe ich nun deutlich herausgehoben und vorgelegt, und dann mit dem Namentlichen, worauf man ſie gewöhnlich anwendet, und anwenden könnte, zuſammen halten laſſen. Das Reſultat davon iſt leicht zu finden, es ſpringt ſicherlich Jedem, der nicht ganz verblendet iſt, in die Augen. Das iſt der Gang meines erſten Beweiſes. Dabey durfte ich es aber nicht bewenden laſſen. Für diejenigen, die ihren Glauben aus den Tiefen der Natur holen, und an letzte Gründe binden, war das nicht genug. Dieſe mußte ich zu der genauern Betrachtung der Seelennatur anführen, und in den Stand ſetzen, da die Geſetze und Principien zu leſen, woraus eben jene, allen Menſchen beywohnenden Begriffe von Belohnung und Strafe, einzig flieſſen. Dieſe Principien und Urgeſetze der Menſchheit nenne ich auf dem Titel die kritiſchen; weil ſie nicht aus Erfahrung, nicht aus Hypotheſen, ſondern aus einer pünktlichen Unterſuchung und Beurteilung der natürlichen Einrichtung unſrer Seele gewonnen werden. Ohne bis zu dieſen Geſetzen vorgedrungen zu ſeyn, und auf ſie gebaut zu haben, iſt jede ſittliche Vergeltungslehre erbettelt. Die Probe aber, daß man die richtigen getroffen hat, liegt ohnſtreitig darin, daß

jede Behauptung, die man von ihnen Folgerecht herausbringt; mit den Vergeltungsbegriffen, (die, wie geſagt, Jedem beywohnen,) und mit ihren Folgerungen, auf das genaueſte zuſammentreffen, mit wenig Worten, in ihrer Zuſammenſtimmung mit dem Glauben des ſchlichten Menſchenverſtandes. Dieſe Probe nun beſteht, wie der Augenſchein lehren kann, die gegebene Theorie in aller Rückſicht.

Die entgegenſtehenden Meynungen mußten durchaus geprüft werden; durch ihre Beleuchtung muß der wahre Glaube ſeine volle Reife, Reinigkeit und Feſtigkeit erhalten. Ich würde ſie aber ſchlichtweg, ohne Namen derjenigen, die ihnen Beyfall geben, aufgeführt haben, wenn ich nicht annehmen müßte, daß die Beurteilung derſelben mit beſſerm Erfolge geſchehe, indem ſie gewiſſen Männern in den Mund gelegt, und mit allen Gründen, die ſie dafür haben, vorgetragen werden. Nun geſchieht es wenigſtens nach meiner Ueberzeugung, daß ich diejenigen Männer ſprechen laſſe, die die zu berichtigenden Seiten der Lehre am hellſten dargeſtellt, und mit den mehrſten, ſcheinbarſten Gründen unterſtützt haben. Ich hoffe zuverſichtlich, daß ſie eine mit Gründen bewährte Nichtbilligung ihrer Meynungen, für keine Nichtachtung ihrer andern Verdienſte annehmen werden. Auch wird die Behandlungsart ihrer Lehren, gegen den von ihnen angeſtimmten Ton gehalten, nirgends zu mißbilligen ſeyn, ſondern bezeugen,

gen, daß es mir um Wahrheit, nicht um Perſönlichkeiten, zu thun iſt.

Der zweyte Theil dieſes Werkes wird ſich mit der Anwendung dieſer Lehre auf die auf dem Titel bemerkten Theile der Wiſſenſchaften beſchäftigen. Ich werde alſo eine Kritik der Criminal-Geſetzgebung vorlegen, und zeigen, daß der bekannte ſchlimme Zuſtand dieſer Wiſſenſchaft hauptſächlich in dem falſchen Begriffe des Strafrechts, den man vorausſetzte, ſeinen Grund habe, und daß es nicht abzuſehen ſey, wie er jemals, ohne einen richtigern Begriff von Strafe zum Grunde zu legen, und Strafbefugniß gehörig von andern Befugniſſen zu ſcheiden, beträchtlich verbeſſert werden könne. Aber es würde nicht wohlgethan ſeyn, wenn ich, blos das Mangelhafte zeigend, zu dem Beſſern und Zweckmäßigeren kein Fundament legen, und damit, ſo viel ſich gegenwärtig thun läßt, vorarbeiten wollte. Es folgt daher eine andere Grundlage, die nach meiner Ueberzeugung dieſem Theile der Rechtslehre eine beſſere, heilſamere Geſtalt geben kann, wenn man anders klug und bedächtlich, und im Geiſte der Lehre darauf fortbauen will.

In dem Abſchnitte, wo die Vergeltungstheorie für den Moraliſten und Tugendfreund noch beſonders bearbeitet vorgetragen werden ſoll, werde ich, auſſer einer Kritik der

Trieb-

Triebfedern zur Tugend, aus welcher erhellen ſoll, daß ſie alleſammt von Belohnung und Strafe, und auch wie ſie davon herzunehmen ſind, auch die Grundſätze der Kunſt der Selbſtvergeltung auseinander ſetzen.

Was für Unterſuchungen die Vergeltungstheorie in ihrer Anwendung auf die Theologie herbeyführen werde, läßt ſich ohnehin ſchon ahnden, zumal von denjenigen, die mit der neuern Begründungsart der Gotteslehre bekannt ſind. Ich werde mir es angelegen ſeyn laſſen, dahin zu arbeiten, daß meine Leſer jenes ächte Vertrauen auf Gottes Vorſehung, und jene unwandelbare Zufriedenheit mit ihren Schickſalen, welchen beyden dieſe unſre Vergeltungslehre zur Hauptbaſis dienen muß, mit mir in gleichem Maaße zu unterhalten im Stande ſind.

Noch ſey es mir vergönnt zu bemerken, daß jenes, was ich dem Erzieher von Belohnungen und Strafen zu ſagen habe, nicht blos aus Abſtraktionen der Schule flieſſe. Ich war ſelbſt lange Zeit Erzieher, und bin es noch.

Schon aus dieſen wenigen Rubriken läßt ſich abnehmen, daß der zweyte Band dem Leſer mehr unmittelbares Intereſſe gewähren könne, als dieſer erſtere. Wiewohl, es kann auch dieſem nicht daran fehlen; denn die Materie hat ihre eigen-

thüm-

thümlichen Reitze für jeden etwas nachdenkenden Menſchen, und ich habe ihr meines Wiſſens durch meine Behandlung davon nichts entzogen.

Es geſchieht von mir immer mit Hinſicht auf das Vernunftrecht der Prüfung, das mir in einem Jeden heilig iſt, wenn ich bekenne: daß ich von der vorgetragenen Lehre feſt überzeugt bin, daß ich Gründe, redlich geprüfte und abgewogene Gründe dafür habe, daß ich das Heil der Menſchheit in ihr geborgen, und mein eigenes darin ſicher begründet ſehe, und daß ich glaube, dieſe Ueberzeugung ſey auch für andere möglich und äuſſerſt heilſam. Ich bekenne dieß nur darum laut, und wie ich glaube pflichtmäßig, weil dieß Bekenntniß ein Mittel der Auffoderung zur Prüfung, und der Aufmerkſamkeit für andere iſt, wenigſtens wünſche ich, daß es dergleichen ſeyn möge. Eben deswegen würde es ſehr ungerecht ſeyn, wenn man in dieſem Bekenntniße ein Aufdringen meiner Ueberzeugung, oder ein Abſprechen über anderer Glauben, oder ein Vorausverdammen, wenn ſie nicht gleichdenkend mit mir werden, auch nur von ferne ahnden wollte.

Zuletzt eine Bitte, die gerecht iſt: daß nämlich meine redlichen Prüfer über die Folgen dieſer Lehre, ſo wie über ihren Zuſammenhang mit andern begründeten Wahrheiten, nicht eher ihr Urteil abſchließen mögen, als bis ſie den zweyten

ten Theil in Händen, und ihn eben ſo ſorgfältig und wahrheitsliebend durchſucht haben, als dieſen erſten Theil.

Möchten doch recht viele brave Männer ſich mit mir überzeugen: daß mit der gehörigen Verbreitung und Anwendung dieſer Lehre dem Wohle der Menſchheit ein großer, bleibender Dienſt geſchehe! Möchten ſie ſich doch zu dem Ende mit mir vereinigen, und alle etwanigen eiteln Rückſichten fahren laſſen, und ſie der Wahrheit und Menſchenliebe zum Opfer bringen! Mit vollem, lauterm Herzen fodere ich hiemit Alle und Jede hiezu auf, die die Vorſehung durch verliehene Talente und Verhältniſſe zu Lehrern und Bildnern der Menſchheit berufen hat, mit dem aufrichtigen Verſprechen, ihnen zu ihren guten Abſichten alles zu weihen, was in meinen Kräften ſteht.

Der Verfaſſer.

---

# Inhalts-Anzeige
## des erſten Bandes.


| | Seite |
|---|---|
| Einleitung | 1 |
| Strafe und Belohnung nach dem Sprachgebrauche | 10 |
| Recht des Sprachgebrauchs in der Vergeltungslehre | 19 |
| Strafe und Belohnung nach dem gemeinen Menſchenverſtande | 28 |
| Strafe und Belohnung nach der ſittlichen Natur | 108 |
| Von der Natur des menſchlichen Willens | 112 |
| Von der Natur des menſchlichen Herzens | 129 |
| Von der ſittlichen Natur des Menſchen | 147 |
| Was ſie zur Belohnung und Strafe beſtimme | 207 |
| Zweckmäßigkeit einer Belohnung und Strafe | 227 |
| Begriffe von verwandten Sachen | 238 |
| Belohnungs- und Strafmittel | 239 |
| Vortheil und Lohn | 245 |
| Nachtheil und böſer Lohn | 248 |
| Sicherungsmittel der Rechte | 255 |
| Zahlſchuld | 259 |
| Rüge | 260 |
| Entſchädigung und Wehrgeld | 261 |
| Zucht und Bildung | 261 |
| Ehrengüter (Prämien) und Bußen | 271 |
| Kaſteyung | 273 |
| Geſchenk | 273 |
| Wohlthat | 276 |
| Beleidigung und Schmeicheley | 277 |
| Rache | 280 |
| Reue | 284 |
| Glück und Unglück | 286 |
| Ahndung | 290 |
| Entgeltung und Vergeltung | 293 |
| Ueberſicht der entwickelten Hauptbegriffe | 294 |


Prü-

## Inhalts-Anzeige des erſten Bandes.

Seite

Prüfung anderer Theorien von Belohnung und Strafe - 300

1. Der Platoniſchen Vergeltungstheorie - - 302

2. Der Ariſtoteliſchen - - 310

3. Der Stoiſchen - - - 316

4. Der Garviſchen - - 320

5. Der Epikureiſchen - - - 325

6. Der Leibnitziſchen - - 329

7. Der Wolfiſchen - - - 336

8. Der Cruſiuſiſchen und Grotiuſiſchen - - 340

9. Der Darjeſiſchen - - - 346

10. Der Baumgartenſchen - - 348

11. Der Mendelsſohniſchen - - 356

12. Der Kantiſchen - - - 360

13. Der Schmidiſchen - - 376

14. Der Ammoniſchen - - - 399

15. Der Snelliſchen - - - 415

16. Der Vergeltungstheorie der Freyheitsläugner - 421

Verſuch einer pſychologiſchen Geſchichte der Begriffe von Belohnung und Strafe - - - 429

Von

Von

# Belohnung und Strafe.

## Einleitung.

Die Geſchichte des Glaubens an ſittliche Angelegenheiten, und namentlich auch an Belohnung und Strafe, läßt ſich füglich in drey Zeit-Abſchnitte eintheilen. Der erſte iſt bey uns vorüber, und ich wünſche, daß wir aus dem zweiten ſo eben in den dritten hinübergehen mögen.

Der erſte, die goldne Zeit der Natur genannt, hat ſeine Solone, Phocione und Catone. Er zeichnet ſich dadurch aus, daß gutorganiſirte Menſchen, in der Blüte ihres ſittlichen Selbſtbewußtſeyns, worein ſie ſich durch kein tiefes Nachdenken, durch keine mühſam erwieſenen Grundſäze verſezt haben, die Angelegenheiten der Menſchheit ohne Kunſtbetrieb dennoch richtig beurteilen, und die Stimme der ſittlichen Natur rein auffaſſen. Erkünſtelte, eitle Bedürfniſſe und Wünſche nämlich machen dieſe innere Stimme ihnen weder unhörbar, noch zweydeutig. Sie ſind einfache Kinder der

Natur, nur erwachſen und geſund, geſund und unverdorben an Geiſt und Herzen. In dieſer goldnen Zeit lockt und belohnt das Verdienſt durch ſeine eigenthümlichen Reize; ſein einfacher Schmuck iſt eine Krone von friſchem Laubwerk, jenes ſchöne Bild der in ſich ſelbſt genügſamen grünenden Tugend. Bey der Unbefangenheit ihres Herzens, bey dem freyen Spiele ihrer Menſchheit iſt es kein Wunder, wenn wir uneigennüzige Geſinnungen und edle Thaten unter ihnen hervorſproſſen ſehen, die wir im Spiegel der Geſchichte zwar bewundern, aber mit all' unſrer wiſſenſchaftlichen Kultur noch wenig erreichen können.

Das macht, wie mir däucht, wir leben in einer Zeitperiode, wo wir das Verdienſt, ganz nach dem Geſchmacke unſrer verfeinerten und verkünſtelten Neigungen, mit eitelm Prunke behangen, die Schönheit deſſelben verhüllt, und durch den Schimmer des Goldes verdunkelt ſehen. Das Verdienſt iſt bey uns in Preiß und Kauf gekommen, und zu einer Marktwaare herabgewürdiget worden. Unſere ſomit befangene Herzen buhlen mit der Menſchlichkeit und ihren glänzenden Thorheiten, und unſre Thaten ſind meiſt Kinder niedriger Lohnſucht, die im Dienſte der erkünſtelten Bedürfniſſe ſteht.

Die Menſchen der erſten Zeit kennen die Sündenſchuld als einen lebendigen Wurm, der am Herzen nagt, — als ein Feuer, das im Buſen brennt, — als eine Furie mit Schlangenhaaren, deren Anblick das Blut in den Adern ſtockend macht, die mit Dolch und Brand bewaſnet iſt, womit ſie die Seele trift, — als einen

Tan=

Tantalus mit brennendem lechzenden Durſte, der ſelbſt mitten unter den Erquickungen, die die Natur dem Schuldloſen anbeut, ſchmachten muß.

In unſern Tagen hat die Schuld dieſe ihre energiſche Gewalt nur ſelten mehr. Wir ſehen ihre Beſtrafung in feilen, in ungewiſſen fremden Händen, in Händen der Menſchen, die der Schuld und ihres Weſens, bald aus Unwiſſenheit, bald aus Nachläſſigkeit, unkundig ſind. Um ſie furchtbar zu machen, umhängen ſie ſie mit Schreckbildern, von denen ſie der Schlaue entkleidet, und mit welchen der entſchloſſene Sünder ſeinen Spott treibt. Mit Unglück ſoll jezt geſtraft werden, mit Nachübeln, die den Schuldigen gegen alles empören und entrüſten, — nur eben nicht vor der Schuld ſchaamroth, und vor ihrer Schreckensgeſtalt zitternd machen können.

Wir ſind durch Kunſt (der Verfeinerung) zu jener Schaale und Rinde gekommen, die den Reiz des Verdienſtes, und jene ekelhafte Häßlichkeit, womit die Natur ſelbſt unſre Sündenſchuld gebrandmarkt hat, unſerm innern Auge verdeckt und unſichtbar macht; durch Kunſt müſſen wir ſie wieder auflöſen und abſchälen: denn jene erſte goldne Zeit, wo die ſittliche Natur im Menſchen, ſo ohne weitre Kunſt, ungebunden und frey ſpielte, kommt uns nie wieder; wir erben nur diejenigen Geſinnungen, Bedürfniſſe und Neigungen, die unſre Väter hatten. Ich meyne, durch kunſtmäßige Forſchung müſſen wir bis zu deutlichen Einſichten in ſittliche Gegenſtände vordringen, ſie in Grundſäze abfaſſen,

und nach ihnen die ſittliche Natur abſichtlich und kunſtgerecht wieder in ihren freyen Gang bringen. Damit muß es dann auch dahin kommen, daß unſer Verdienſt, eben ſo auch unſre Sündenſchuld, über unſre Herzen ihre eigenthümliche Gewalt wieder erhalten, und daß alle angemaßte Vormundſchaft über ſie, in weſſen Händen ſie ſich befinden mag, ſchlechtweg wieder aufhöre.

So bald dieſes geſchieht, ſo treten wir in jenen dritten Zeitpunkt, der in vieler Rückſicht vor dem erſtern ſonſt ſehr belobten einen großen Vorzug hat. Es iſt nämlich unmöglich, daß ſich die Naturmenſchen der erſten Zeit in ihrem lautern ſittlichen Selbſt-Bewußtſeyn, das ſo ohne Kunſt kommt, auch ohne Kunſt lange erhalten können. Ihre Kenntniſſe, zu deren Verarbeitung ſie noch zu ſchwach ſind, breiten ſich aus, mit ihnen ihre Bedürfniſſe, und ihre Wünſche nach Genuß eilen ſonach bald ihren Verdienſten vor — ſeht da den Keim der Verfälſchung ihres Selbſtbewußtſeyns, den ſie, ſelbſt während jener glücklichen Periode, in ſich herumtragen. Binden wir dagegen unſer ſittliches Bewußtſeyn an feſte Grundſäze und deutliche Einſichten; ſo ſind wir deſſen künftiger unveränderlicher Lauterkeit wegen geborgen, und wir gehen in eine andere goldne Zeit hinüber, die ſo ſchön und reizend iſt, als ſie kaum noch ein Dichter im Ideale darzuſtellen gewagt hat.

Um uns nun dahinein zu arbeiten, müſſen wir vor allen Dingen unſern Glauben an Belohnung und Strafe zu reinigen ſuchen; denn ich kenne keinen andern Glauben, worin ſich alles übrige, was die Menſchheit

heit zu ihrem Ziele erhebt, ſo genau vereinigte, und der doch ſo ſehr verunſtaltet worden wäre, als eben dieſer. Oder ſollte wirklich noch Jemand zweifeln können, daß in der Belohnung alle unſre gerechten Wünſche zuſammenlaufen? Daß unſere Hoffnung auf ſie das Triebrad aller preißwürdigen Handlungen iſt? Daß da, wo dieſe ermangelt, oder wo ſie unrein im Herzen fleßt, das Triebwerk der Tugend ſtockt, oder vielmehr eine gefährliche Richtung nimmt? Nun, wer auch daran zweifeln könnte, aber nebenbey nur überhaupt wüßte, was es mit Belohnungen und Strafen unter den Menſchen für eine Bewandniß hat, der muß doch wenigſtens eingeſtehen, daß ſtrafen wollen, beleidigen und grauſam ſeyn, auch ſelbſt bey gutem Willen, leicht eins werden, — daß Rache und Tyranney ſich mit der Maske der Strafgerechtigkeit ſehr leicht beſchönigen könne, ſo lange eben dieſe leztere, ſo wie in unſern Lehrbüchern und Gemeinglauben, zweydeutig iſt. Ich meyne, daß aus der Erfahrung jedem nachdenkenden Freunde der Wahrheit zum mindeſten ſo viel eingeleuchtet habe, daß bey den beſtehenden Begriffen von Strafe und Belohnung auch Fluch und Verderben ſogar Segen müſſe ſeyn können; daß es Jedermann auffallend geworden ſeyn müſſe, wie man Tugend und Verdienſt, das ehrwürdigſte unter der Sonne, mit Tand und Spielwerken der Eitelkeit belohnen, und die Schuld, das Laſter, mit der Beraubung ſolcher Flitterwerke, mit der Entziehung des Mammons menſchlichen Eigennuzes, beſtrafen könne? Eine Paarung von ſo ungleichartigen Sachen, zu deren Ausgleichung weder im Himmel, noch auf Erden, ein Maaßſtab gefunden werden kann, ja

deſſen Möglichkeit nicht einmal gedenkbar iſt, muß uns ſchon, glaub' ich, gerechte Urſache zu zweifeln geben, ob nicht überall dem, was Belohnung und Strafe ſeyn ſoll, etwas unächtes untergeſchoben, und der Verdienſt- ſo wie der Schuldvolle, in ſeinen gerechten Erwartungen nicht getäuſcht werde? Dem ſelbſt nur leidlichen Kenner des menſchlichen Herzens würde eine ſolche Verfälſchung der Begriffe denn auch nicht befremden; vielmehr wird er ſie ohnehin ſchon vermuthen, da er weiß, daß keine Begriffe dem Verderbniſſe ſo leicht, und ſo allgemein ausgeſezt ſind, als diejenigen, deren Gegenſtände, ſo wie Belohnung und Strafe, jedem Herzen ſo nahe liegen, woran ſich eben darum die Foderungen aller thörichten Neigungen und Leidenſchaften hängen, und ſo lange daran bilden und meiſtern, bis ſie ſie ihrem Intereſſe gemäß finden. Eben daraus erklärt er ſich alsdann auch, warum ſich Rache, Stolz, Eitelkeit, ja faſt jede Leidenſchaft, das Strafrecht zueignet; warum Eitelkeit, Eigenliebe, einbilderiſcher Stolz — Anſprüche, nicht allein auf Genuß der Belohnung, ſondern auch auf die ſchmeichelhafte Eigenſchaft, Verdienſte belohnen zu können, zu machen ſich unterfangen.

In der That, es würde bey uns, wenn wir auch blos bey dieſer lezten Bemerkung ſtehen bleiben wollen, eine große Leichtgläubigkeit nöthig ſeyn, um noch die gewöhnliche Lehre von Belohnung und Strafe für unverfälſcht zu halten. Denn, wer ſind wohl diejenigen, die für ihre Lauterkeit Sorge getragen, und ſie vor dem verderblichen Einfluſſe menſchlicher Neigungen verwahrt haben? Iſt nicht dieſe Lehre, wie eine Sage, von Mund

zu

zu Mund gegangen? Und welches waren nun ihre Urzeugen? Zeugen? Läßt ſich, was Belohnung und Strafe iſt, etwa bezeugen, ſo wie man Geburt und Tod, Reden und Thaten verbürgen kann? Der Gegenſtand eines Zeugniſſes muß in die Augen fallen, und mit geſunden Sinnen bemerkt werden können; aber ſo offen unſrer Wahrnehmung liegt weder eine Belohnung, noch eine Strafe da. Unſere Meynung, nicht unſere Bemerkung iſt es, die uns manche ſinnliche Güter für Belohnung, und manche in die Augen fallende Uebel für Strafe halten läßt. Daß ein Ordensband an einem Menſchen ſchimmere, bemerken wir, und können es eben deswegen bezeugen; daß es durch die Meynung einiger Menſchen eine Belohnung ſeyn ſolle, vielleicht nicht minder: allein wer getraut ſich, darüber ein Zeugniß abzulegen, daß es in Wahrheit eine Belohnung ſey? Ganz ſo iſt es mit der Strafe beſchaffen. — Wir haben demnach nicht zu fragen, wer der Urzeuge über ächte Belohnung und Strafe ſey? Denn aus der unmittelbaren Erfahrung laſſen ſich die Erkenntniſſe von beyden nun einmal nicht ſchöpfen. Wäre dieß möglich, ſo bedürften wir, glaube ich, gar keines Zeugniſſes; denn wir ſelbſt könnten noch täglich dergleichen Vergeltungen bemerken, da ſie ohne Zweifel unter uns noch nicht ganz verloren gegangen ſind.

Kann uns aber die Erfahrung die Richtigkeit jener Lehre nicht verbürgen; ſo laßt uns fragen: wo iſt die geheime, lautere Quelle ihrer Erkenntniſſe? — Wer ſind nun wieder die, die dieſer Quelle ernſtlich und mit Glück nachgeſpürt haben? Wo ſind ihre Beweiſe, ſo-

wohl für die Gültigkeit der Quelle, woraus ſie ſchöpf⸗ten, als auch für die Aechtheit der Vergeltungslehre, die ſie von daher geholt haben wollen? Ja Beweiſe: denn die Vernunft iſt die Hüterin der Verborgenheiten unſrer Natur, und wer dieſe entdeckt haben, und andre davon belehren will, erhält ſicherlich von ihr unverkenn⸗bare Beweiſe ſeiner Beglaubigung.

Allein nach deutlichen Beweiſen der Aechtheit jener gangbaren Vergeltungsbegriffe fragt man vergebens, eben ſo wie nach einer ernſten Unterſuchung ihrer lautern Quelle. Die Begriffe ſind zur Glaubensſache geworden, und haben blos die Verjährung für ſich; und nur das Verjährte zu verfechten und ſo gut möglich zu vertheidi⸗gen, findet man ſelbſt die beſten Köpfe, die auf die Ver⸗geltungslehre ſtoſſen, beſchäftiget. Im Grunde ſind und bleiben bey ihnen Herkommen und Verjährung immer noch die lezten eigentlichen Glaubensgründe. In wie fern dieſe unſre Richter ſeyn ſollen, begreift man freylich nicht. Man räumt ein, daß es verjährte Meynun⸗gen gebe, daß das Herkommen auch vielen Thorhei⸗ten eine Tünche der Heiligkeit gegeben habe. Empö⸗rend iſt es deswegen, daß die Vernunft ſich von Mey⸗nungen und Thorheiten gefangen halten laſſen, und das ihr einzig gebührende Ruder der Weisheit, der Tyranney jener Anmaſſenden überlaſſen ſolle. Und iſt Tyranney nicht leicht möglich, wenn ſich unſer Glaube an Ver⸗geltung an nichts weiter, als an verjährte Meynung und Herkommen halten kann, halten ſoll? Es wäre nicht leicht möglich, daß die Geſezgeber, indem ſie Beloh⸗nungen verheißen und Strafen androhen, — daß die bür⸗

ger⸗

gerlichen, die Criminal-Richter, indem ſie ihrer angenommenen Strafgerechtigkeit obliegen, — daß die Tugendlehrer, wenn ſie der Tugend ihre Nahrung und ihren Gewinn, ſo wie dem Laſter ſein Verderben anweiſen, — daß die Erzieher in gleichem Geſchäfte, — daß die Rechtſchaffenen überhaupt, wenn ſie vergelten wollen, — daß von uns allen ein jeder für ſich, indem wir uns nach dem Preiße unſrer Thaten umſehen, und uns ſo blos an verjährte, herkömmliche, unerwieſene Meynungen von Belohnungen und Strafen halten, daß wir, ſag' ich, uns und unſer Menſchenheil, unſer Alles, an Grillen verrathen? Das wäre nicht möglich? Wenn es nun aber erweislich wäre, und augenſcheinlich gemacht werden könnte? Ich behaupte, das könne es. Der Gedanke iſt freylich kühn, aber darum noch nicht verwerflich und unwahr: und gegen ſo mächtige Gegner, wie Herkommen und Gewohnheit ſind, iſt es wohl erlaubt, mit einer Art von Verwegenheit aufzutreten.

"Aber dieſe Kühnheit kann ſie auch bewegen, ſich zu einer deſto hartnäckigeren Gegenwehr zu rüſten." Wohl wahr; wer kennt nicht den Troz der Gewohnheit! Sie pocht auf Heiligkeit des Alterthums, auf die Ruhe (oft die Stille des Grabes unſrer Menſchheit,) die ſie bewirkt haben will, auf die Reihe von Männern, deren Vernunft ſie gefangen hält — die aber übrigens in mancher andern Rückſicht ihrem Ruhme wohl ſtehen mögen. — Eigenliebe, Eigennuz und Gemächlichkeit ſtreiten für ſie; Hohn, Verläumdung und gefährliche Conſequenzmacherey ſind ihre Waffen. — Sey es immerhin; wenn ſie nur einmal zum Streite gereizt hervortritt, und ihre

Blößen und Schandwaffen zur öffentlichen Schau ausſtellt — und das wird ſie wohl müſſen — ; traun! die Wahrheit hat auch ihre Freunde, und ihre Rüſtung; ſie iſt ſo kühn wie ihre Gegnerin, ſie kennt die ſchwachen Seiten derer, die ſie beſiegen will eben ſo wohl, wie ihre Gegenparthey; ſie weiß zu ſchonen und zu beſchämen: ſie weiß mehr, ſie allein findet den Zugang zu einem allgemeinen Richter, vor deſſen heiligen Ausſprüchen jene ihre Gegenparthey auf keine Weiſe beſtehen kann; ſie weiß dieſen Richter geltend zu machen, und ihre Gegnerin unausweichlich vor ſein Gericht zu ziehen. Schon ihre humanen Waffen bringen ihr die Herzen zu; ihr hohes Anſehn erregt Achtung und Aufmerkſamkeit, und ihr Drohen hat Gewicht und greift in die Seele. — Dieß und noch mehr, was euern Muth beleben kann, wißt ihr, edle Freunde der Wahrheit! auf denn zum Kampfe mit mir, wenn ihr findet, daß die Wahrheit auf meiner Seite ſteht! Wenn nicht, ſo belehrt mich und eine zahlloſe Menge anderer eines Beſſern; thut es mit eben der Achtung, Freundlichkeit und Ruhe, womit, wie ich mir bewußt bin, auch ich gegenwärtig wieder lehre, worüber mich, wie ich glaube, die Natur belehrt hat.

---

## Strafe und Belohnung nach dem Sprachgebrauche.

Belohnung und Strafe, — ſo viel mag hier einſtweilen genug ſeyn — ſind eine Gebühr, jene für das Verdienſt, die Strafe aber für die Sündenſchuld. Wollten wir uns allein an den Sprachgebrauch halten; ſo wür-

würden wir nie zu beſtimmten ſichern Begriffen gelangen können, die jenen beyden Wörtern, wofern ſie anders jene Gebühren andeuten ſollen, unterzulegen ſind. Der Grund davon wird ſich in einer pſychologiſchen Geſchichte der Bildung dieſer Begriffe und ihrer Bezeichnung, am deutlichſten angeben laſſen. Vor jezt will ich nur die Wörter anführen, mit denen man unſere, und andere ihnen verwandte Begriffe zu bezeichnen pflegt, um den Leſern die Verwirrung, die in den Begriffen ſelbſt herrſcht, ſo viel möglich anſchaulich zu machen.

Man redet alſo von Strafe, Reue, Buße, Züchtigung, Kaſteyung, Rüge, Ahndung, Rache, Entgeltung, Vergeltung, Erſaz, Pein und Strafübeln *). Was man mit dieſen Wörtern bezeichnet, ſoll ſich ausſchließlich auf eine Schuld beziehen; es ſoll alſo zugleich alles, was Unglück und Beleidigung ſeyn kann, davon ausgeſchloſſen ſeyn.

Die Gegenſäze von Strafe werden mit den Ausdrücken "Belohnung, Lohn" **) angedeutet. Warum die Sprache hier ſparſamer iſt, läßt ſich bald begreifen; der Grund davon gehört aber in die Bildungsgeſchichte dieſer Begriffe und ihrer Zeichen. Hier iſt es hin-

*) Im Lateiniſchen finden ſich die Ausdrücke: poena, vindicta, vltio, caſtigatio, poenitentia, talio, ſatisfactio, punitio, cenſura; und im Griechiſchen: ποινη, τιμωρια, κολάσις, τιμη, ζημια, αντεκτισις, αντιδοσις. —

**) praemium, pretium, merces —

hinlänglich, bemerkt zu haben, daß alles, was die Wörter "Lohn und Belohnung" beſagen ſollen, nur mit Verdienſt vereinbar, und alſo ein gewiſſes Gegentheil von dem, was man mit einem "Glück oder Glücksgut, und mit einem bloßen Geſchenke" verbunden anſieht, ſeyn ſoll.

Das Wort Strafe, um auch ſelbſt die Wortableitung mit zu Rathe zu ziehen, iſt von keinem ſo gar alten Gebrauche. Das Zeitwort ſtrafen iſt älter, und ſtammt vermuthlich von ſtreifen, ſtreichen, ſtraff (ſtrenge) ab. Urſprünglich ſcheint es ein verbeſſern bedeutet zu haben, das vermittelſt eines zugefügten ſcheinbaren Schadens erzielt wurde. So ſagt man noch im Schleßwigiſchen "einen Baum ſtrafen" d. h. ihn ausſchneiteln, und dadurch verbeſſern. Strafe bedeutete anfänglich theils jeden durch körperliche Beſchädigung erregten Schmerz; — ſo ſagt z. B. Luther: da er geſtraft und gemartert ward, thät er ſeinen Mund nicht auf; — theils einen Verweis, eine Entdeckung der Unvollkommenheit, z. B. alle Schrift von Gott eingegeben iſt nüze zur Lehre, zur Strafe, zur Züchtigung. — In der leztern Bedeutung will es Herr Adelung von refſan, niederſächſiſch riſpen, tadeln, ſchmälen, ableiten, welche Ableitung mir aber unnöthig und gezwungen zu ſeyn ſcheint, indem der Uebergang von dem urſprünglichen Sinne des Worts ſtrafen zu dieſer leztern Bedeutung ſehr leicht und natürlich iſt. In der neuern Zeit ſoll es ein "Uebel, das auf eine unrechte Handlung folgt" anzeigen. Es iſt mit dem Griechiſchen ποινη und mit deſſen eigenthümlichem Sinne auf keine Weiſe,

wie

wie man zuweilen dafür hält, gleichbedeutend, indem lezteres eigentlich einen Schadenersaz, ein Löſegeld (Ranzion, pretium redemtionis, ſatisfactio) anzeigen ſoll *); eben ſo wenig mit τιμωρια, ultio, und κολασις, caſtigatio **), oder mit τιμη, ſatisfactio, furia.

Reue bedeutete überhaupt "Kummer, Gram, Betrübniß und deren Ausbruch", von reuen, wehklagen, ächzen, ſchreyen; daher die Benennung Reukleider für Trauerkleider. Jezt benennt man gewöhnlich die "Unluſt über ein begangenes Unrecht" mit dieſem Worte. Reumuth nimmt Hr. Adelung für den Zuſtand des Gemüths, da man Reue empfindet.

Buße. Die eigenthümliche Bedeutung dieſes Wortes war "Verbeſſerung einer verdorbenen Sache"; man redete z. B. von einer Bußwürdigkeit (Verbeſſerlichkeit) der Wege. Dann bedeutete es auch "Hülfe, Arznenmittel, Vergeltung und Erſaz eines Schadens (ποινη)", vorzüglich "das Geld, das der beleidigte Theil als Schadenerſaz erhielt", und in dieſer Bedeutung wurde es der "Brüche und Wette", die der Uebertreter des Geſezes an den Richter bezahlen mußte,

*) Hom. Iliad. V. ποινη εστιν αμαρτηματος εκδικησις, poena eſt peccati ultio. Vgl. De fundamento poenar. capital. autore D. C. D. H. Bensen, Erlang. 1795. p. 22.

**) Vgl. Ariſtot. Rhetor. l. 1. διαφερει δε τιμωρια και κολασις: ἡμιν γαρ κολασις τε πασχοντος ἑνεκα εστιν: ἡ δε τιμωρια τε ποιεντος, ἱνα ἀποπληρωθῃ.

mußte, entgegengeſezt. Ferner drückt es "jede Art von Bezahlung, und jede Genugthuung" aus. — Das Wort ſtammt von büßen, ausbeſſern, wieder gut machen, her, z. B. die Lücken an der Mauer büßen, den Hunger büßen; und das büßen kommt wieder von baß, bat, beſſer, her. "Bußen, ſagt Hr. Eberhard *), waren ſonſt Kaſteyungen, die als Genugthuung angeſehen wurden. Nachdem dieſe aufgehoben waren, nahm man auch noch die Reue für eine Kaſteyung, Genugthuung, an, und glaubte, daß ſie an die Stelle der Buße getreten ſey. Buße iſt von Entgeltung ſo unterſchieden, daß dieſe blos den Schadenerſaz, jene aber zugleich ein damit verknüpftes Leiden ausdrückt. Ehemals nämlich wurde jedes Verbrechen durch Geld wieder gut gemacht."

Züchtigung, von Zuchten, niederſächſiſch tuchten, ziehen, mit Schärfe zur Zucht anhalten, bedeutet ſowohl die Handlung, als auch das Mittel der Zucht. Züchtigung ſezt eine Art von Widerſpenſtigkeit voraus; wo dieſe nicht gedacht wird, da gebraucht man das Wort Bildung. Die Züchtigung iſt alſo, ſchon nach dem Sprachgebrauche, nicht immer, ſo wie etwa Strafe, Buße und Reue, Etwas, das einer Schuld gebührt; mit einer Züchtigung will man nicht immer vergelten; doch iſt durch den Sprachgebrauch Vergeltung nicht immer und ſo durchaus von der Züchtigung abgeſchnitten.

Kaſtey-

*) S. deſſen Verſuch einer allgem. deutſch. Synonymik, 1. Th. Halle u. Leipzig 1795. S. 383. 384.

Kaſteyung, von caſtigare, züchtigen, iſt im Sprachgebrauche mit dem vorigen faſt einerley; es bedeutet "die Erweckung unangenehmer Gefühle vermittelſt einer widrigen Behandlung des Körpers, um dadurch gewiſſen Begierden Einhalt zu thun." Nur mit dem Unterſchiede, daß die Züchtigung ohne, und auch wider Willen des Gezüchtigten, die Kaſteyung hingegen mit Willen des Kaſteyten, ja gemeiniglich durch ihn ſelbſt geſchieht.

Rüge, von rügen, Meldung thun, bekennen, beſchuldigen, verläumden; und dieß wieder von ruagen, ruogen, anklagen: Wörter, die mit "rechen, oder jezt rechnen, reden, recht, richten, rächen" Verwandtſchaft haben. Rüge war die Beſchuldigung eines Verbrechens, die Anklage, und auch die Uebertretung eines Geſezes. Mord, Diebſtahl, Brand und Nothzucht hießen ehedem die Hauptrügen. Man benennt aber auch mit dieſem Worte die Inquiſition, vorzüglich die Ahndung eines Vergehens, die Geldſtrafe, die Rache; ingleichen das Strafgericht und die Policeygeſeze.

Ahndung iſt, nach Hrn. Eberhard *), "ein über Jemand verhängtes Uebel, wegen des Böſen, das er gethan hat, verbunden mit einer tiefen Empfindung des angethanen Unrechts, und eines Unwillens gegen den Beleidiger. Es wird alſo nur von größern Vergehen und härtern Strafen gebraucht. Auf natürliche Strafen, auf gelinde Züchtigung, auf Strafen, die nur in gelinden Vorwürfen und liebreichen Beſchämungen beſtehen, paßt das Wort nicht."

Rache,

*) Ebendaſ. S. 43.

Rache, von rahhon, rechan, räken, verfolgen, ſchelten, tadeln, ſtreiten, zanken, ſchimpfen, zornig ſeyn, bedeutet bald die Begierde, das zugefügte Unrecht zu ahnden, bald das in dieſer Abſicht zugefügte Uebel ſelbſt, bald die Strafe und Ahndung des Geſezgebers, die Vergeltung.

Entgeltung, von dem Worte Geld abgeleitet, bezeichnet eigentlich die Vergütung eines zugefügten Schadens durch Geld; hernach überhaupt die Buße, die Strafe. Zunächſt denkt man dabey an die Handlung, wodurch die Vergütung geſchieht; dann aber auch an das, wodurch der Schade vergütet wird: lezteres wäre freylich mehr das Entgelt. Man gebraucht das Wort auch dafür, was einer für die Schuld eines andern büßen und leiden muß. Immer iſt indeſſen der Begriff von einem Leiden deſſen, der entgelten muß, mit dem Ausdrucke verbunden.

Vergeltung, eben daher gebildet, heißt ſowohl die Handlung, wodurch einer dem andern für ſein Benehmen vergilt, als auch dasjenige, was der Leztere für ſeine guten oder ſchlechten Thaten empfängt; alſo Strafe, beſonders Geldſtrafe, und Belohnung, vorzüglich eine ſolche, die in Gelde beſteht. Dann bedeutet es auch die Erſtattung deſſen, was einer dem andern ſchuldig iſt.

Erſaz iſt ein ſolches Gut, das einer dem andern für den Verluſt eines Gutes entrichtet, welches dieſem leztern an Art und Maaße gleich kommt; ſonſt nennt man es Entſchädigung. Es iſt nicht nothwendig, daß

derje-

derjenige, der dem andern einen Verluſt erſezt, ſelbſt an dieſem Verluſte Urſache ſey.

Pein; nach der Meynung des Hrn. Adelung, die er aber mit keinem triftigen Grunde verbürgt, iſt das Wort nicht aus dem Lateiniſchen "poena" gebildet worden. Anfänglich bedeutete es Mühe und Arbeit; dann wurde es für den höchſten Grad von Unluſt, und endlich auch für gleichbedeutend mit dem Worte Strafe gebraucht, in dem leztern Sinne aber bald in die Benennung Pön verwandelt.

Belohnung wird gewöhnlich für das Gut, das Jemand einem andern für ſeine gute Handlung freywillig mittheilt, ſo auch für die freywillige Handlung des Mittheilens, und

Lohn für jenes Gut, welches einer ſeinen Dienſtleuten unfreywillig zu entrichten hat, genommen.

So der Sprachgebrauch, ſo wie ihn unſere beſten Wortforſcher auslegen.

Wir bleiben, wenn wir blos ſeiner Leitung folgen, durchaus ungewiß, ob einem einzigen dieſer Wörter der ächte Begriff unterliege, womit dasjenige zu denken iſt, was einem Verdienſte oder einer Schuld, ohne Rückſicht auf äuſſere Verhältniſſe derſelben, ſondern jedes für ſich betrachtet, gebühren mag? geſezt auch, daß ein und anderes dieſer Wörter die rechte Bedeutung haben ſollte. Ich meyne, der Gebrauch eines Wortes kann nie für uns ein Grund werden anzunehmen, daß der

ihm gewöhnlich beygelegte Sinn ein wahrer Begriff, und von der Art ſey, wie ihn eine gewiſſe Sache, die doch mit dem Worte bedeutet werden ſoll, nöthig macht. Wir wollen annehmen, daß unſere Vernunft irgendwoher gemüſſiget ſey, dem Verdienſte geradehin etwas, das ihm geziemt, zuzuerkennen; wir erkundigen uns nun bey dem Sprachgebrauche, wie er dieß benenne? Er gebe zur Antwort, Belohnung. Wir fragen weiter, was er darunter denken laſſe? ſeine Antwort ſey, ein Gut: hat uns nun der Sprachgebrauch ſicher geführt? iſt das der richtige Begriff von dem, was dem Verdienſte gebührt, und was die Vernunft, geleitet von der Natur, ihm zueignen muß? Wir wollen nachforſchen, was der Schuld gebühre, ohne Rückſicht auf den Schaden, den ſie geſtiftet, und auf die Beleidigung, die ſie verurſacht haben mag. Strafe läßt es der Sprachgebrauch benennen; was läßt er uns aber darunter verſtehen? ein Uebel, das auf die Schuld folgt; auch wohl eine Reue, eine Betrübniß, die aus der Schuld erwächſt. Dieſe zwey Sachen ſind ſehr verſchieden; welche iſt es nun eigentlich, die jenes einer Schuld Eigenthümliche und Gebührende ſeyn kann? oder iſt es vielleicht keines von beyden, weder ein Uebel, noch eine Reue? — So verläßt uns alſo der Sprachgebrauch bey der Nachfrage, welches die ächten Begriffe von dem, was mit Worten zu bezeichnen, und auch wohl ſicherlich ſchon benahmt worden iſt, ſeyn mögen. Allein das konnten wir ſchon voraus wiſſen, ohne ihn erſt zu befragen und auf die Probe zu ſtellen. Denn was iſt einleuchtender als die Bemerkung, daß die ächten Begriffe von Sachen nicht aus den Wörtern und ihrem Sinngebrauche zu erlernen,

ſon-

ſondern durch genaue Betrachtung der Sachen ſelbſt zu gewinnen ſind; daß die Wahrheit unſrer Erkenntniſſe ſich nicht ſowohl nach den Wörtern und ihren gewöhnlichen Bedeutungen richten könne, daß vielmehr der richtige Gebrauch der Ausdrücke, und die Unterlegung ihres Sinnes, ſchon anderswoher bewährte Begriffe und Erkenntniſſe vorausſezen müſſe? — Ich würde mich dabey gar nicht aufhalten, wäre nicht die öftere Klage über die Verlezung des Sprachgebrauches, wenn man gewiſſen Wörtern anders, als bisher gewöhnlich war, beſtimmte Begriffe unterlegt, ſo weit gediehen, daß man wohl fodert, man ſolle, aus Achtung gegen den Sprachgebrauch, die erweislich richtigen Begriffe, deren Gegenſtände doch eigentlich mit gewiſſen Ausdrücken bezeichnet werden ſollen, fahren, und es noch ferner geſchehen laſſen, daß die Sachen mit falſchen Begriffen, die man ihnen untergelegt hat, unrichtig dargeſtellt und beurteilt werden; eine Foderung, die, wenn ſie geltend gemacht würde, dem Reiche der Wahrheit augenſcheinlich einen großen Eintrag thun muß. Es iſt alſo wohl der Mühe werth, über das Recht des Sprachgebrauchs eine genauere Betrachtung anzuſtellen.

---

## Recht des Sprachgebrauchs in der Vergeltungslehre.

Ich laſſe den Toden ihre Gebräuche, und rechte darüber nicht mit ihnen. Was ſie uns davon in ihren Sprachen überliefert haben, ehre ich wie den lezten Willen eines Gutmeynenden, und nehme es für das, was

ſie geben wollten und konnten. Es würde thöricht ſeyn, ſie noch darüber zur Rechenſchaft zu fodern. Die Alten hatten ihre Begriffe und Erkenntniſſe gebildet, jeder für ſich ſo gut er konnte; ſie bezeichneten ſie mit Wörtern, und formirten ſo unter ſich einen eigenen Gebrauch derſelben, an dem wir uns nothwendig halten müſſen, wenn wir uns ihrer Erkenntniſſe theilhaftig machen wollen. Ihren Ausdrücken, wider dieſen ihren Gebrauch, Bedeutungen unterſchieben, die ſie nicht damit verbanden, indem ſie ſich entdeckten und zur Nachwelt redeten, würde mehr als ungerecht von uns gehandelt ſeyn. Ich ſage, indem ſie ſich uns verſtändigen wollten; denn eine ganz andere Frage iſt die: ob wir, wenn wir uns in ihrer Sprache ausdrücken wollen, nicht berechtiget ſind, von ihren Wortgebräuchen da, wo es nöthig iſt, abzuweichen, und ihren Ausdrücken einen etwas veränderten Sinn unterzulegen? Ich glaube, daß wir dazu das Recht eben ſowohl haben, als zu Veränderungen in unſrer eignen Sprache und ihrem Wortgebrauche.

Der Gebrauch der Ausdrücke iſt nämlich kein unveränderliches Eigenthum weder einer Sprache, zu der ſie gehören, noch der Menſchen, die ſich ihrer bedienen. Das Verjährungsrecht gilt darin nur ſo weit, als der Zweck, den wir mit der Sprache erreichen ſollen, nicht darunter leidet. Nach dieſem Zwecke muß ſich aber der Sprachgebrauch durchaus bequemen; denn keine Sprache iſt etwas für ſich ſelbſt gutes, ſondern nur etwas dienliches zu einem Zwecke, der auſſer ihr liegt. Dieſer ihr Zweck nun iſt von doppelter Art; wir wollen nämlich mit den Gedankenzeichen ſowohl in uns, als in andern

Men-

Menſchen, richtige Erkenntniſſe feſthalten und wieder erwecken helfen. Solche wahre Begriffe müſſen alſo auch den Ausdrücken und Zeichen der Gedanken untergelegt und beygeſellt werden. Haben wir damit ungültige und ſchwankende Vorſtellungen von gewiſſen Dingen verbunden; ſo werden wir dadurch den wahren Vorſtellungen dieſer Dinge nicht allein ihre Zeichen berauben, und uns und andern die Wiederbelebung derſelben erſchweren: ſondern wir werden auch einander zu unrichtigen Erkenntniſſen und zu ihren Täuſchungen verleiten. Was iſt gewöhnlicher und verfänglicher, als der Gedanke: man habe eine Sache richtig ins Auge gefaßt, wenn man ſie mit dem Begriffe, der dem gebräuchlichen Worte und Zeichen der Sache zum Grunde liegt, ſich vorgeſtellt hat? Einen Beleg dazu können die Ausdrücke "Belohnung und Strafe" hergeben. Bekanntlich glaubten bisher viele, die Gebühr des Verdienſtes und der Schuld mit Gewißheit erkannt zu haben, wenn ſie ſich dieſe Gebühr mit den, jenen Ausdrücken ihrem Gebrauche nach untergelegten Begriſſen vorſtellten; ſie meynten dann ſicherlich, den Menſchen zu den Gebühren ihres ſittlichen Werthes und Unwerthes verholfen zu haben, wenn ſie ihnen, dem gebräuchlichen Sinne dieſer Wörter gemäß, für ihr Verdienſt Güter ertheilt, und für ihre Schuld Uebel zugefügt hatten. Dennoch läßt ſich, nach meiner Ueberzeugung, zur Genüge darthun, daß mit jenen Ausdrücken die wahren Begriffe von dieſen Gebühren nicht bezeichnet wurden, und daß man das Verdienſt zuſammt der Schuld, durch den Sinn dieſer Ausdrücke verführt, unrechtmäſſig behandelt habe.

Den angeführten Zweck einer Sprache ſuchten wenigſtens diejenigen zu erfüllen, die den Sinngebrauch gewiſſer Wörter einführten; ihn ſollen auch wir zu erreichen uns beſtreben, wenn wir uns dieſer Wörter bedienen. Haben ihn nun aber jene mit manchen Ausdrücken verfehlt; ſo können wir nicht gebunden ſeyn, ihre Fehler nachzuahmen, und unſere wichtige Abſicht, die wir mit der Sprache haben, ihrer Schwachheit, ja oft ihrem Eigenſinne aufzuopfern. Nun bedenke man nur, um einzuſehen, wie vielfältig dieſer Fall eintreten möchte, wer gewöhnlich diejenigen geweſen, und wie ſie verfahren ſind, von welchen her uns der Wortgebrauch überliefert worden iſt? Waren es etwa Männer, die die Sachen, deren Erkenntniſſe ſie bedeuten wollten, mit dem gehörigen Fleiße, Scharfſinne und Glücke richtig gefaßt haben, und in ihren Erkenntniſſen derſelben untrüglich waren? Gewöhnlich waren es Menſchen von gemeinem Schlage, die ſich mit der halben Arbeit begnügten, und man weiß ja, wie viel an ihren Begriffen und Lehren noch zu verbeſſern iſt. Aber die Wörter und Zeichen haben einerley Schickſal mit den Begriffen, ihren Bedeutungen; wie weit kann alſo die Heiligkeit und das Recht ihres Wortgebrauchs wohl reichen? Sollen wir ſo durchaus, durch den treuen Gebrauch ihrer Ausdrücke, auch ihren Begriffen anhängen, und die Sachen ſo denken und beurteilen wie ſie? Offenbar iſt es demnach eine Tyranney, die man dem Sprachgebrauche einräumt, wenn man uns nöthigen will, den Ausdrücken ſchlechterdings die herkömmlichen und gebräuchlichen Begriffe unterzulegen, wenn auch die Nichtigkeit dieſer leztern am Tage liegt. Es iſt eine Tyranney,

ney, die man durch ihn von denjenigen ausüben läßt, die ihn verfechten wollen, wenn man ſich ſträubt, den verſchiedenen Wörtern, welchen der bisherige Gebrauch einerley, nur bisweilen anders gemiſchte, aber zugleich verfälſchte Begriffe zur Bedeutung gab, in der That verſchiedene, beſtimmte und gültige Vorſtellungen beyzulegen, und ſie in dieſem Sinne anzunehmen; es iſt Tyranney, wenn man den Forſcher und Wahrheitsfreund tadelt, und im Sprachgerichte verdammt, der ſich unterfangen kann, den ſchädlichen Sprachgebrauch zu ändern und einen beſſern einzuführen. Es iſt übelverſtandene Furcht vor Mißverſtändniſſen; denn dieſe laſſen ſich bald vermeiden, wenn man die beſtimmten Begriffe, die man gewiſſen Wörtern gegen den Sprachgebrauch unterlegt, und die Gültigkeit derſelben, darſtellt und aus einander ſezt: vielmehr gibt es unvermeidliche Mißverſtändniſſe, wenn der falſche Sprachgebrauch beybehalten wird; indem man alsdann, zwar die Wortbedeutungen nicht leicht, aber deſto gewiſſer die damit bezeichneten Sachen verkennt. Es iſt nicht ſelten Eigenwille und verſteckte Eigenliebe, die jenen Tadel erzeugt; man will den Sinn der Wörter, den man bisher für ſein rechtmäſſiges Eigenthum, für ein erworbenes Kleinod ſeiner Einſicht gehalten hat, nicht fahren laſſen, aus Furcht, ſich ſonſt den kränkenden Vorwurf machen zu müſſen, daß man ſo lange ſich und andere mit ſeinen Erkenntniſſen hintergangen habe, — eine Eigenliebe, die ſich hinter den Vorwand von Unverſtändlichkeit und Mißverſtand, von Neuerungsſucht und Wortklauberey verſteckt. Es iſt endlich Gemächlichkeit, die die Unterſuchung der Beſtimmtheit und Gültigkeit unſrer Vorſtellungen ver-

meiden will, und darum anräth, es lieber beym Alten zu laſſen, der Verluſt ſey auch welcher es wolle.

Im allgemeinen kann dem Sprachgebrauche nur ſo viel eingeräumt werden: daß man für die Wörter diejenigen Begriffe beybehält, die die Hauptmerkmale in ſich enthalten, welche in den vorhin ihnen untergelegten Begriffen angetroffen werden. So iſt in dem Begriffe, der dem Worte "Empfindung" beygelegt worden iſt, die Vorſtellung von Etwas durch den Eindruck eines Gegenſtandes von Seiten der Seele leidender Weiſe empfangenem das Hauptmerkmal; das Recht des Sprachgebrauchs fodert deswegen, daß dieſem Worte nur derjenige ächte Begriff von einer Sache untergelegt werde, der dieſes Merkmal in ſich ſchließt.

Das ganze vernünftige Benehmen bey der nöthigen Veränderung des Sprachgebrauchs, das ich denn auch bey gegenwärtigen Unterſuchungen mir zur Regel dienen laſſe, kann ich nur in nachſtehenden Punkten finden:

Zuerſt erforſche man die Begriffe ſelbſt, die mit gewiſſen Wörtern bezeichnet werden ſollen; man bilde ſie ſo, wie die Sachen, die damit zu erkennen ſind, und die übrigen Gründe ihrer Wahrheit, es erfordern; keinem Belieben, keiner Rückſicht auf diejenigen Begriffe, womit jene Sachen bisher vorgeſtellt wurden, erlaube man einen Einfluß auf die Beſtimmung derſelben!

Hierauf ſehe man ſich nach Ausdrücken um, und unterſuche zuerſt die Begriffe, die ihre bisher gebräuch-

lichen

lichen Bedeutungen waren; dieſe vergleiche man alsdann mit jenen, die man gefunden und bewährt hat. Sind nun für die richtigen Vorſtellungen keine Wörter vorhanden, denen ſie in ihrer reinen Geſtalt ſchon zum Sinne gedient hatten; ſo unterſcheide man folgende Fälle, und richte ſich darnach, nämlich:

Entweder bezeichnen die in der Sprache gegebenen Wörter ſolche Begriffe und deren Gegenſtände, die den eben wahr erkannten zwar ähnlich, aber doch auch von ihnen verſchieden ſind, für welche denn alſo, wenn ſie auch bisher noch nicht richtig erkannt worden wären, doch beſondere Ausdrücke nöthig ſind. In dieſem Falle bleibt nichts anders übrig, als aus den Stammwörtern, nach Anleitung ihres etymologiſchen Sinnes, und aus den gebräuchlichen Zuſäzen, — oder auch, wiewohl mit weniger Klugheit, durch glückliche Metaphern, — neue Wörter zur Bezeichnung der noch wortloſen, neu- und richtig beſtimmten Begriffe zu bilden.

Oder, finden ſich in der Sprache ſo viel Wörter, daß ſich alle einander verwandten und gültigen Erkenntniſſe damit andeuten laſſen; ſo frage man den Sprachgebrauch, mit welchem Worte eine Vorſtellung, die dem gültigen eben entdeckten Begriffe am nächſten kommt, und ſeinen Gegenſtand bezeichnen ſollte, zeither von ihm bedeutet worden iſt? Dieſem lege man alsdann den Begriff als Sinn unter. In dieſem Falle bindet man ſich, und zwar mit Recht, an den Sprachgebrauch mehr, als in dem nachfolgenden;

Wenn nämlich drittens mehrere Wörter in einer Sprache vorhanden ſind, davon eines auf den, oder auch auf die mehreren neu beſtimmten, einander verwandten Begriffe, ſo viel hindeutet, wie das andere; ſo halte man ſich vor allen Dingen an die urſprünglichen Bedeutungen der Wörter, oder auch an den Sinn, den ihre Zuſammenſezung gibt, und bemerke dann, welche Bedeutung dem einen und andern der neugebildeten Begriffe am nächſten kommt, und verfahre nun damit wie in dem vorigen Falle. Verlaſſen uns aber dergleichen Bedeutungen; ſo wähle man aus dieſen Wörtern nach Belieben. Iſt ein und anderes etwa überflüſſig; ſo nehme man das wohllautendſte, und laſſe das andere veralten, oder gebrauche es als Synonym da, wo es zum Wohlklange oder zum Rhythmus dienen kann.

Auf dieſe Weiſe iſt von einer Seite dem Sprachgebrauche ſein gebührendes Recht gegeben, das in dieſen Schranken nicht leicht ſchädlich werden kann, indem wir uns die Befugniß erhalten haben, die Willkühr, wo ſie ſich widerrechtlich im Gebrauche der Ausdrücke aufdringen will, gehörig abzufertigen, und ſie anzuweiſen, daß ſie zuvor die Begriffe bewähren und den Sprachgebrauch zu Rathe ziehen möge; auf der andern Seite haben wir aber auch dem Forſcher, wiewohl auch nur dieſem, und zwar zum offenbaren Vortheile der Wahrheit, ſein Recht geſichert, ſeine wahren Erkenntniſſe durch Zeichen rein und unverfälſcht zu erhalten, mitzutheilen und fortzupflanzen, und ſich in der Erweiterung des Reichs der Wahrheit und Gerechtigkeit durch keinen Uebermuth und Dünkel des Sprachgebrauchs einſchränken, und Hinderniſſe in den Weg legen zu laſſen.

Was nun den Fall anbelangt, in dem wir uns bey der Lehre, die wir behandeln wollen, befinden; ſo glaube ich, daß wir uns an die zweyte Regel werden halten müſſen. Mit den Worten "Belohnung und Strafe" ſollten nämlich, nach Anleitung des Sprachgebrauchs, in Wahrheit diejenigen Gegenſtände angedeutet werden, die dasjenige in der That ſind, was dem Verdienſte und der Schuld, beyde für ſich genommen, als gebührend anerkannt werden muß, und ſolche Begriffe, die die charakteriſtiſchen Merkmale dieſer Gebühren zu erkennen geben. Auf die urſprünglichen Bedeutungen dieſer Ausdrücke läßt ſich dabey deswegen keine Rückſicht nehmen, weil ſie auſſer Gebrauch gekommen ſind, und wir uns ſowohl, als andern zu viel Gewalt anthun müßten, die Hauptmerkmale, die wir damit zu verbinden gewohnt ſind, davon abzulöſen, und dafür neue ihnen unterzulegen. Aber unumgänglich nöthig iſt es auch, die bisherigen Bedeutungen dieſer Wörter in gehöriger Maaße abzuändern, und unſern Sprachgebrauch auch von dieſer Seite beſſer zu bilden; das fodern die ächten Begriffe von dem, was dem Verdienſte und der Schuld erweislich nur allein geziemt und von der ſittlichen Natur verheiſſen iſt; das verlangt der weit ausgebreitete Einfluß, den dieſe Begriffe, in ihrer wahren und falſchen Geſtalt, in alle unſere Lebensangelegenheiten ſicherlich und ohne Widerrede haben.

Ich erwarte alſo, und zwar mit Fug und Macht, keine Vorwürfe mehr, wenn ich jenen Ausdrücken und den andern, die etwas verwandtes mit den Gegenſtänden derſelben bezeichnen, eine veränderte Bedeutung unter-

terlege, genöthigt durch die Betrachtung, daß ihnen bisher unbeſtimmte, unerweisliche und nicht gehörig abgeſonderte Begriffe beygelegt worden ſind. Vielmehr verlange ich, daß man, mit aller der Genauigkeit und Gründlichkeit, die dieſe Sache fodert, zuerſt darthue: daß weder die Begriffe, die ich ihnen unterſchiebe, in der Natur ihren Grund haben, noch daß man bisher die charakteriſtiſchen Merkmale dieſer Begriffe, und die Gegenſtände, die ich damit anzudeuten Willens bin, mit ihnen vorzüglich habe bezeichnen wollen.

Nunmehr iſt es meine Pflicht, die Begriffe von den Gebühren des Verdienſtes und der Schuld in ihrer Quelle aufzuſuchen, ſie daraus zu beſtimmen und zu bewähren; hierauf in Abſicht der ihnen nahe liegenden Begriffe ein gleiches zu thun, ſie davon gehörig zu ſcheiden, und eben ſo dem Sprachgebrauche gemäß zu bezeichnen, wie jene Hauptbegriffe, die ich in dieſer Schrift zu behandeln mir vorgenommen habe. Einſtweilen wollen wir alſo dieſem Gebrauche ſo weit folgen, daß wir die, wir wollen annehmen noch unbekannte Gebühr des Verdienſtes, und den noch verſteckten Begriff derſelben, mit dem Worte **Belohnung**, und die Gebühr der Schuld, und den noch zu ſuchenden Begriff von ihr, mit dem Worte **Strafe** benahmen.

---

### Was kann Strafe und Belohnung nach dem gemeinen Menſchenverſtande ſeyn, und was nicht?

Ich bin nicht gemeynt, dem **gemeinen** Menſchenverſtande das Richteramt in dem Streite über Belohnung

nung und Strafe einzuräumen. Es iſt mir wohl bekannt, daß er nicht immer als geſunder Menſchenverſtand ſeine Urtelle abfaßt, und daß ihm deswegen nicht überall zu trauen iſt. Er iſt leicht beſtechlich, und da er ſeine Bemerkungen meiſt in der Dämmerung der Seele anſtellt; ſo kann er die Dinge gar bald mit einander verwechſeln, und es können ihm da Begriffe untergeſchoben werden, die er mit Unrecht für ächte Begriffe annimmt. Indeſſen muß man ihm auch Gerechtigkeit widerfahren laſſen und bedenken, daß er manches, was ihm die Natur beſtändig vorhält, nicht ſo durchaus verkennen könne, daß er es nicht in ſeinen gewöhnlichen Ausſprüchen andeuten, die Begriffe davon in der Sprache, die er bildet, bezeichnen, mit Hülfe einiger Aufmerkſamkeit, wozu ihn unſre Fragen und Zweifel nöthigen, es ziemlich klar und deutlich zu erkennen geben, und uns ſomit zu Begriffen verhelfen ſollte, denen wir einen heimlichen Beyfall zu geben nicht umhin können, — einen Beyfall, der für manchen auf den dornichten Wegen der Spekulation Unkundigen, Unbeholfenen und Ungeduldigen zur Einrichtung eines guten und zufriedenen Lebenswandels, bis allenfalls auf die Stunden ſtarker Verſuchungen, hinreichend iſt. Ich meyne, man könne ihn dahin bringen, daß er die Schlaken von ſeinen Meynungen, welche leztere übrigens die wahren Kernbegriffe der Natur enthalten, abſcheide, und zur Natur und Wahrheit wieder zurückkehre, ohne ſich auf tiefere Unterſuchungen mit ihm einlaſſen und ihn damit behelligen zu müſſen.

Es kann nämlich nicht fehlen, daß er mit ſeinen Ausſagen, ſo bald er damit an der Natur und Wahrheit

heit eine Untreue begeht, in Widerſprüche ſich verwickelt. Nun darf man nur das Ungereimte in ſeinen Meynungen herausheben, es ihm darlegen, und mit dem, was er ſchlechthin eingeſtehen muß, zuſammenhalten laſſen, und zwar von der Seite, wo der Abſtich zwiſchen beyden auffallend wird. Dadurch, glaub' ich, wird er denn gemüſſiget, ſich in die Grenzen der Wahrheit zurückzuziehen. Das geht freylich nur ſo lange an, als er nicht einen beſondern Hang zur Rechthaberey zeigt, oder wenn er nicht im Dienſte der Gewohnheit und Leidenſchaften unlenkſam geworden iſt. Alsdann tritt aber der Fall ein, daß man alle Künſte anwenden müſſe, ihn zu reizen, daß er im Philoſophiren ſeine Ehre, und die Hülfe ſeiner Vertheidigung ſuche.

Was ich da eben von der Thunlichkeit ſagte, den gemeinen Menſchenverſtand zum Führer der Wahrheit zu wählen, und von der Art, ihm gereinigte Begriffe, und einen Glauben an ſie abzulocken, alles das ließe ſich ſehr deutlich an einem Beyſpiel in der Freyheitslehre, und an ähnlichen zeigen. Daß ihm ein Begriff von Freyheit beywohne, den er nicht leicht fahren läßt, iſt bekannt. Zwar gibt er ihn nicht ſelten ſehr entſtellt in ſeinen Meynungen zu erkennen; allein einem Sokrates ſollte es ein leichtes ſeyn, aus den Hauptmerkmalen des Begriffs, die er feſthält und eingeſtehen muß, ihn allgemach auf den ächten Begriff der Freyheit zurückzubringen. Ein gleiches, glaub' ich, findet ſich auch in Abſicht der Erkenntniſſe von Belohnung und Strafe bey ihm. Es gilt einen Verſuch, ihn in die Nothwendigkeit zu verſezen, daß er die reinen natürlichen Begriffe davon aus ſeinen

eignen

eignen Geſtändniſſen und Meynungen herausſchäle und die Richtigkeit derſelben anerkenne. Mißlingt etwa der Verſuch unter meinen Händen; ſo iſt er deswegen noch nicht aufzugeben. Ein andrer und dritter wird in der Folge, wo ich jene Begriffe aus der ſittlichen Natur des Menſchen entwickle, ſchon die Regel finden, danach er den Verſuch wiederholen kann, und der ihm dann vielleicht mehr gelingt, als mir der meinige. Doch zur Sache!

---

Das Verdienſt, von deſſen eigenthümlicher Gebühr wir uns, bey dem gemeinen Menſchenverſtande, den richtigen Begriff erfragen wollen, beſteht in dem Charakter der Seelengüte und Würde, den ſich ein Menſch ſelbſt erwirbt, oder wie es heißt, verdient, wenn er ſich als Urheber von guten, würdigen Geſinnungen und Thaten zeigt. Es beſteht in einer gewiſſen Stärke des Geiſtes, die er in Werken offenbart, bey deren Zuſtandebringen er die Geſeze ſeiner Seelenkräfte erfüllt, und zwar ſo, daß er die Ausübung derſelben, und den Seelenwerth, den er darinnen zeigt, klar oder dunkel beabſichtete, und die Liebe zu dieſem Werthe ſich zum ausſchließlichen Beweggrunde ſeiner Handlungen dienen ließ. Kurz, es iſt das ſelbſterworbene wahrhaft Ehr- Lob- und Liebenswürdige ſeiner Perſon.

Die Schuld hingegen, ich meyne die Sündennicht die Zahlſchuld, iſt des Menſchen perſönlicher

Cha-

Charakter der Unwürde, ſie iſt jene ihm in der That vermeidliche Schwäche ſeines Geiſtes, die er in tadelnswerthen Handlungen und Unterlaſſungen zu erkennen gibt, in ſolchen, bey denen die Erfüllung ſeiner Seelengeſeze nicht ſein Augenmerk, der darin herſchimmernde Werth ſeines Selbſt nicht ſein Ziel und Grund, und die Liebe zu demſelben nicht Reiz und Sporn war, wie es ihm doch beyde, jener Werth und dieſe Liebe, hätten ſeyn können, und nach dem ſteten Rufe ſeines Innern auch jezt hätten ſeyn ſollen. Mit wenig Worten, die Sündenſchuld iſt das ſelbſtbegründete in Wahrheit Schändliche und Haſſenswerthe einer Perſon. — So viel mag hier genug ſeyn, um zu wiſſen, wovon jezt die Rede iſt, und daß wir bey Verdienſt nicht an äuſſere Güter, die vielleicht gerechter Lohn, ſelbſt unverdienſtlicher Arbeiten ſind; ſondern blos an etwas dem Geiſte Inwohnendes, das unſre Achtung und Liebe fodert, — ſo wie bey Schuld, wie geſagt, nicht an rückſtändige, andern zu entrichtende Güter, oder überhaupt an etwas auſſer der Seele und Perſon befindliches; ſondern ausſchließlich an einen Charakter des Geiſtes, welcher gerechten Tadel und Schande nach ſich zieht, zu denken haben.

Laßt nun den Menſchenverſtand, ſo von gemeinem Schlage ſonder Kunſt und Schulbildung, Verdienſt und Schuld in einem Menſchen bemerken; einhellig wird er beyden etwas anderes zuerkennen, und behaupten, daß es ihnen eben ſo gebühre und ihr eigenthümlicher Antheil ſey, ſo wie etwa einer Urſache ihre Wirkung, wie einem Weſen ſeine Eigenheiten. Was dem Verdienſte angehört,

hört, nennt er **Belohnung**, was der Schuld gebührt, **Strafe**.

Sein Glaubensbekenntniß über dieſe zweyerley Gebühren, von dem er aber weder ſich ſelbſt, noch uns nähere Rechenſchaft geben kann, und welches er blos aus einer innern Macht, die ihn gefangen hält, ableitet, lautet wie folget; — ich bemerke nur noch nebenbey, daß die Treue der Kopie, die ich hier davon mittheile, jedermann an ſich und an andern ſehr bald erproben könne —:

1. "Dem Verdienſte gebührt **Luſt** und **Freude**; "der Schuld aber **Leid** und **Schmerz**. Belohnung iſt "Wonne, Strafe iſt Folter; jene iſt **nur** dem Verdien"ſte, und dieſe nur **allein** der Schuld eigen.

2. "Jene Freude gehört **jedem** Verdienſte ohne "Ausnahme an, und bey wem es ſich findet; ſo wie die"ſes Leid **jeder** Schuld, unter welcher Maske ſie er"ſcheinen mag.

3. "Die belohnende Freude muß dem Verdienſte, "dem ſie gebührt, ſo das Strafleid der Schuld, wofür es "da iſt, am Maaß und Umfange, nicht ſowohl an Dauer "und Stärke, **gleich ſeyn**, das heißt auch: die Größe "der Freude muß dem Umfange des Verdienſtes, und "der Umfang des Leidens der Größe der Schuld **gleich** "**gelten**; beyde Gebühren müſſen **Vergeltungen**, "**ſittliche Vergeltungen** ſeyn. In dieſer Gleich"mäſſigkeit zwiſchen je beyden beſteht ein Hauptkennzei"chen der Gerechtigkeit, die jeder wahren Belohnung "und Strafe eigen iſt.

4. "Dieſe Gebühren ſind unnachlaßlich und noth-"wendig; das Band, welches ſie an Verdienſt und Schuld "bindet, iſt unauflöslich, ohngefähr wie jenes, das "die Folge an ihren Grund, das Mögliche an ſein Ver-"mögendes, und den Theil an ſein Ganzes bindet.

5. "Mit dem Augenblicke, als ein Verdienſt, ſey "es von noch ſo geringem Maaße, vorhanden iſt, tritt "die Foderung des Verdienſthabers an die gerechte Be-"lohnung deſſelben ein; zum Harren auf die Gebühr fin-"det ſich weder in dem Verdienſte noch in der Schuld "ein Grund; vom Warten, von der Nothwendigkeit und "Gerechtigkeit deſſelben, weiß mein Innres nichts, wohl "aber von jener Forderung.

"Inzwiſchen läßt ſich die Belohnung nicht eher "und früher verlangen und erwarten, als bis das Ver-"dienſt, dem ſie gebührt, hervorgegangen iſt; und ſo iſt "es auch mit der Strafe.

6. "Der Menſch freuet ſich oft ſeines Verdienſtes, "und liebt es ſo inniglich, als er je etwas lieben kann, "ſo bald er es nur einmal erkannt hat; das thut er, "auch wenn es ihm durchaus keinen weitern Nuzen ver-"ſprechen kann. Um ein gewiſſes Verdienſt in ſich lieben "zu können, das er nicht hat, ſucht er allerley Mit-"tel und Wege auf, ſich glauben zu machen, daß er "es habe. — Auch ſchämt er ſich ſeiner Schuld und "Unwürde, er haßt ſie, und betrübt ſich herzlich darüber, "geſezt auch, daß ſie ihm keinen weitern Nachtheil bringt; "wenn er ſie nur in ihrer Häßlichkeit in's Auge faßt.

"Nur verkennt der Menſch oft beyde, ſein Verdienſt und "ſeine Schuld. Allein jene Liebe und Freude iſt ihm ſicher- "lich eine Belohnung ſeines Verdienſtes, und dieſe "ſchmerzhafte Kränkung iſt ihm zuverläſſig eine Strafe "ſeiner Schuld."

Iſt aber beydes, jene Freude und dieſe Unluſt, das einzige, was dem Verdienſte und der Schuld gebührt? oder müſſen noch andere Güter mit ihren Freuden, und gewiſſe äuſſere Uebel mit ihren Leiden hinzukommen, wenn das Verdienſt ſeine vollſtändige Belohnung, und die Schuld ihre volle Strafe erhalten haben ſoll? Kann der Verdienſtvolle nicht auch mit äuſſern Weltgütern ganz allein belohnt werden, ſo, daß ihm ſein Verdienſt nur mit der Luſt, die ſie gewähren können, vergolten wird? Kann nicht der Schuldige mit ſolchen Schmerzen allein beſtraft werden, die ihm, nicht ſeine Schuld und ihre eigenthümliche Widrigkeit, ſondern irgend andere ihm zugefügte, ihn treffende Uebel verurſachen?

An dieſen Fragen nimmt der gemeine Menſchenverſtand Anſtoß, wofern er anders nicht überkühn, ſondern noch bedächtlich iſt; ſie ſind ihm verfänglich. Er iſt geneigt, ſowohl ſie zu bejahen, als zu verneinen, oder auch noch unſchlüſſig Belehrung darüber zu wünſchen, je nachdem er ſein obiges Glaubensbekenntniß mehr oder minder zu Rathe zieht, oder auf Meynungen anderer, auf das Anſehn des Herkommens, und auf das heimliche Geſliſter der eben regen Wünſche hört. — Wie geſagt, es ſoll eine Probe gelten, ihn dahin zu bringen, daß er, nach

ſeinen eingeſtandenen Grundſäzen, bey gewiſſen Begriffen von Belohnung und Strafe ſtehen bleibe, und ſie für die einzig gültigen annehme.

Das ungewiſſe für ihn liegt alſo noch darin: ob das Vergnügen an dem eignen Verdienſte, als an einem für ſich ſelbſt liebenswürdigen Gegenſtande, die einzige volle Belohnung deſſelben ſey? oder ob nicht äuſſere Güter mit ihrer Luſt, die dem Verdienſte etwa beygeſellt werden müſſen, die eigentliche Belohnung deſſelben enthalten, oder zum mindeſten dasjenige Maaß von Vergnügen, das einer gewiſſen Verdienſtgröße gebührt, müſſen erfüllen helfen? Eben ſo die Strafe: beſteht ſie ganz allein in dem widrigen Gefühle der Schuld, dieſes an ſich ſelbſt haſſenswerthen Gegenſtandes und Uebels? oder beſteht ſie in derjenigen Unluſt, die gewiſſe andere Uebel in uns verurſachen? muß wenigſtens nicht dieſe Unluſt jenem Schuldgefühle beytreten, wenn es volle, gerechte Vergeltung und Strafe für eine nahmhafte Schuldgröße ſeyn ſoll? Allgemeiner abgefaßt lautet das Strittige alſo: Sind und können Güter und Uebel, welche ſelbſt weder ſittlicher Werth noch Unwerth, weder Verdienſt noch Schuld ſind, jemals Belohnung und Strafe für uns ſeyn? Läßt ſich in ihren Gefühlen, in ſo fern dieſe keine Luſt und Unluſt über eignes Verdienſt und Schuld ſind, die Gebühr dieſer leztern ganz, oder auch nur zum Theil ſuchen und finden?

Wir wollen einmal dieſe Frage bejahen, und nachſehen, wie alsdann der gemeine Menſchenverſtand mit ſeinen eingeräumten Grundſäzen zu rechte kommt? ob er

ſie wohl noch behalten kann, oder aufgeben muß? Wäre das leztere; ſo würde er offenbar mit ſich ſelbſt und der Wahrheit ſtreiten, wofern er den Gedanken an eine fremde Belohnung und Strafe nicht aufgeben, wenn er unſre Belohnung nicht einzig in der Freude über eignes Verdienſt ſelbſt, und unſre Strafe nicht blos in der Unluſt, die unſere Schuld durch ihre eigne Widrigkeit erweckt, davon getragen zu haben glauben wollte.

Es ſind nur zwey Fälle gedenkbar, wie gewiſſe äuſſere Güter und Uebel, die für uns Belohnung und Strafe ſeyn ſollen, mit unſerm Verdienſte und mit unſrer Schuld in Verbindung kommen, und uns zu eigen werden können. Entweder zieht die Handlung, womit ich mir eine innere Würde, ein Verdienſt, erwerbe, dieſe Güter, die für mich Belohnung ſeyn ſollen, von ſelbſt nach ſich, — und ſo auch meine verſchuldete Unthat die beſtrafenden Uebel für meine Schuld; — oder aber, ein gerechtes wollendes Weſen, ein Menſch, ein Gott, veranſtaltet es ſo, daß mir für mein Verdienſt jenes äuſſere Gute zu Theil wird, das ihm gebührt, und eben ſo in Abſicht meiner Schuld jenes Uebel, womit ſie vergolten werden ſoll.

Ein Gott alſo ſey unſer Belohner und Beſtrafer.

Ferne ſey es von mir, dem Gemeinverſtande den Glauben an Gottes Daſeyn zu untergraben oder wankend zu machen; dieſer Glaube wird mir immer ehrwürdig und heilig ſeyn, denn er iſt auch mir eine reiche Quelle des Troſtes und der Ermunterung. Nur einem Widerſpruche

ſpruche läßt ſich nicht ausweichen, wenn die Belohnung der Tugend das Daſeyn eines Gottes vorausſetzen ſoll. Wer ſich nämlich von dieſem Daſeyn nicht überzeugen, wer vielmehr blos die Welt für das Eine halten könnte, was ſeinen Vernunftgedanken von dem lezten und Vollkommenſten, wohin ihn ſeine Nachforſchung treibt, ausfüllt; der könnte keine Belohnung hoffen, die er doch erwarten muß; der müßte ſeinen Geiſt wegen dieſer Erwartung Lügen ſtrafen, ihn, der ihm doch ſo laut, ſo unwiderſprechlich, Belohnung und Strafe zuſichert, und dem zu glauben er ſich ohnfehlbar gedrungen ſieht. Einem ſolchen Menſchen könnte ſeine Vernunft nicht eher jene Vergeltung verheißen, als bis ſie ihm von dem Daſeyn Gottes überzeugt hätte. Jedermann weiß aber, daß ihm ſein Innres dieſe Vergeltung zuſichert, bevor er noch an Gott gedenkt, und auch in denjenigen Stunden, wo er ſeines Gottes vergißt.

Aber, "vielleicht müſſen wir annehmen: daß wir Menſchen, eben durch jenen Glauben an Strafe und Belohnung, der ſich ſo unaufhaltſam aus unſerm Innern herauf uns aufdringt, genöthiget ſind, das Daſeyn eines Gottes, der uns nach Würden belohnt und ſtraft, anzunehmen." — Das iſt bekanntlich eine Meynung jener alten Schule, die unſere unwiderſtehliche Erwartung eines Vergeltungszuſtandes als ein Beweißthum für das Daſeyn einer Gottheit aufſtellte; auch iſt es bekannt, daß dieſe Meynung, in einer etwas veränderten Geſtalt, auch in unſern Tagen von einigen angenommen, ja ſelbſt für den einzigen Glaubensgrund für Gottes Daſeyn gehalten wird. Schade nur, daß dieſe Meynung ſo vie-

vieles gegen ſich hat; daß zwar die Ueberzeugung (wenn wir ſie von Natur auch wirklich hätten,)" wie nämlich uns Menſchen für unſer Verdienſt und Schuld eine Vergeltung, die wir uns durchaus nicht ſelbſt verſchaffen können, gebühre und zu Theil werden ſolle," daß, ſag' ich, dieſe Ueberzeugung uns zwar bewegen muß, uns nach einem Vergelter umzuſehen, und uns aus Werken deſſelben von ſeinem Daſeyn zu überzeugen: daß ſie ſelbſt aber keinesweges einen Glauben an ihn, es ſey denn einen erſchlichenen, eiteln, wandelbaren Glauben, geradezu und durch ſich ſelbſt in uns hervorzubringen im Stande iſt. Denn alle Dinge, die vor unſerm Verſtande als wirkliche gelten ſollen, müſſen durchaus gewiſſe Wirkungen oder Werke von ſich uns vorgewieſen haben*). Aber das iſt es nicht allein, was dieſe Meynung verwerflich macht; auch dieß, daß ſie ſchon vorausſezt, was eben erſt erwieſen werden ſollte, daß nämlich unſere Belohnung und Strafe in der Hand eines Gottes, und nicht in unſerm Herzen ſelbſt liege, daß es uns von der Natur zum Bedürfniße gemacht ſey, dieſe Gebühren zu erwarten und ſie nirgend anders, als in einer Gerechtigkeit Gottes, der ſich mit der Austheilung derſelben ein beſonderes Geſchäft macht, zu ſuchen, auch dieſes ſpricht gegen ihre Wahrheit. Geſezt nun, unſre Geiſteseinrichtung wäre

 von

*) S. des Verf. Philoſophie der Erkenntniße Th. 2. §. 49. 93. u. a. a. O. Bayreuth 1791. Ferner deſſen: de rationis in theologia vi atque virtute ſpec. philoſ. cap. III. Lipſ. 1790. ingleichen ſeine: Kritiſchen Briefe über die Möglichkeit einer wahren wiſſenſchaftl. Moral u. ſ. w. Br. 9. 10. endlich deſſen: Abhandl. über die Fortſchritte der Metaphyſik ſeit Leibnitz und Wolf.

von der Art, daß ſie einen Vergelter von außen weder bedürfe, noch verlange, — und es iſt ja ſchon zugeſtanden, daß wir in dem ſüßen Bewußtſeyn unſers Verdienſtes in der That eine Belohnung deſſelben, ſo wie in dem bittern reuvollen Bewußtſeyn unſerer Schuld eine Strafe für ſie finden; — ſo würde unſer Glaube an Gottes Daſeyn, zufolge der Meynung jener Schule, keinen Grund mehr haben. Nun gibt es wirklich Menſchen, denen ihr inniges, an ihrem Verdienſte genommenes Vergnügen, in Wahrheit hinreichende Belohnung dafür iſt: "unſere Freude iſt ſo groß, ſo denken ſie, als der Gegenſtand, dem ſie gebührt, ſo groß, als ſie unſer Verdienſt gewähren kann"; — und wer wollte ſich getrauen, ſie dieſer ſo bedachten Genügſamkeit wegen einer Unvernünftigkeit und Unnatürlichkeit zu zeihen? — Dieſe alſo wären des Grundes, an einen Gott zu glauben, gänzlich beraubt. Liegt nicht auch hierin ein Widerſinn? Doch, das dürfte noch das geringſte ſeyn, was mit der Erwartung einer äußern Vergeltung, worin manche die Gerechtigkeit Gottes ſehen wollen, im Streite iſt.

Wir wollen gerne einräumen, daß eine Gottheit über unſere Schickſale walte: aber woher ſoll es doch glaublich werden, daß ſie uns mit Glücksgütern belohne? daß ſie die widrigen Zufälle des Lebens, ſo ſie über uns verhängt, zur Vergeltung unſrer Schuld erkohren habe? Ich bin überzeugt, eine ſolche Vergeltungsgerechtigkeit Gottes ſey nicht bloß ungewiß, ſondern auch mit einer Gottheit unverträglich. Hier ſind die Beweiſe dazu.

Es

Es laſſen ſich nur viererley Offenbarungen denken, woraus die Erkenntniß von Gottes Gerechtigkeit geſchöpft werden kann: die Werke Gottes, die unſrer Erfahrung vorliegen; dann unſer eignes Herz; ferner unſre Vernunft für ſich allein, und endlich die Jeſuslehre. Vor der Hand laßt einmal ſehen, wie ungewiß jene Vergeltungsart durch alle dieſe Offenbarungen gelaſſen werde.

Die Gottheit offenbaret ſich in ihren Werken und in den Begegniſſen, die ſie über uns verhängt, wie ein Vater und Fürſt in ſeinem Verfahren gegen die Seinen. Antworte ſich nun jedes Menſchen Verſtand aus ſeiner eignen Erfahrung und Geſchichte offenherzig, was er für und wider die Gerechtigkeit Gottes und ihre oben genannte Vergeltungsart ſagen muß. Kann er anders, als in jene Klage einſtimmen, die von untrüglichen Erfahrungen beſtätiget, gleich von Anbeginn bis auf unſere Tage herauf geführt wurde? nämlich: "Wir ſehen die Gerechten darben und leiden, Trübſal und Plagen aller Art treffen ſie, indeß den Gottloſen es wohlgeht, und die verſchmizten Thoren und Sünder von dem Segen praßen, der die ſtillen arbeitſamen Tugendverehrer lohnen ſollte." — Da iſt überall kein Laut in der Natur, der eine Neigung Gottes bezeugte, durch Austheilung von Glücksgütern das Verdienſt nach Würden zu belohnen. — Bürgt aber ein Weltlauf von Jahrtauſenden nicht dafür; ſo iſt, ich will nur einſtweilen ſagen wahrſcheinlich, dieſe Art von Vergeltungsgerechtigkeit in der Gottheit nicht anzutreffen: ſie müßte ſich ſonſt in den menſchlichen Schickſalen, die ſie zuverläßig lenkt, ſchon längſt geoffenbaret haben. Denn unſer Gott

 war

war immerdar, der er iſt und ſeyn wird; er wird nicht erſt gerecht und gut. Es iſt nur eine kahle Ausflucht, die einige ergreifen, wenn ſie ſich, der göttlichen Liebe zu jener Vergeltungsart wegen, auf die folgende Ewigkeit berufen, und dieſe als Zeugen derſelben wollen angeſehen wiſſen. Denn für heute lernen wir Gott aus dem Vergangenen, nicht aus dem Zukünftigen kennen; die Werke, welche gethan und bekannt ſind, nicht die uns verborgenen Rathſchlüſſe, ſind unſere Lehrmeiſter über die Geſinnungen eines Weſens. Von jener Art der Gerechtigkeit Gottes, die ſich in der Zukunft zeigen ſoll, bezeugen alſo die bekannten Verfügnngen unſers Gottes auch nicht das mindeſte. Dabey laßt uns auch nicht überſehen, daß die Gottheit alles, was ſie uns widerfahren läßt, durch ihre Werkzeuge, durch den Lauf der Dinge, die uns umgeben, ausrichtet. Daß aber dieſe an immer gleiche Geſetze, an eine ſich immer gleiche Ordnung in ihren Verrichtungen, daran wir Theil nehmen, gebunden ſind, iſt Jedermann zur Genüge bekannt. In dieſer Weltordnung hätte demnach das Verdienſt in glücklichen Ereigniſſen von jeher ſeine Belohnung, und die Schuld in widrigen Zufällen ihre Strafe finden müſſen, wenn es Wille Gottes wäre, den Guten und Böſen auf ſolche Weiſe zu vergelten. — Oder ſoll etwa, durch ein Wunder der Allmacht, eine neue Welt mit einer neuen Ordnung der Dinge entſtehen? — So weit müßten wir alſo gehen, wir müßten die Gottheit zu neuen Arbeiten ſchreiten, und ihre Unveränderlichkeit fahren laſſen, wenn uns jene ihre vermeynte Vergeltungsart denkbar werden ſoll. Allein wofern uns auch dieſe Wunderthätigkeit Gottes, und jene dunkle Ewigkeit zu ſtatten kom-

men mag, uns die angenommene Vergeltungsgerechtigkeit Gottes gedenkbar zu machen; ſo findet ſich doch nirgends ein Grund, der uns berechtigen kann, uns auf die eine oder die andere zu berufen, wenn die Frage nach dem Daſeyn einer ſolchen Art von Gerechtigkeit entſteht.

Zwar iſt es nicht zu läugnen, mancher gute Menſch findet auch ſein Theil von Glück; allein die Anhänger jener Vergeltungsart trügen ſich gewiß, wenn ſie ſolche einzelne glükliche Schikungen für Belohnungen halten, und ſie zum Beweiſe ihrer Meynung gebrauchen. Denn, ſo viel müſſen ſie doch einräumen, daß es dergleichen Begegniſſen überall an einem Kennzeichen fehle, woraus man auch nur mit Wahrſcheinlichkeit bemerken könte, daß ſie die Gottheit zur Vergeltung veranſtaltet habe, und ſie für Belohnungen von uns wolle angeſehen wiſſen. Da ſie nun ſich ſelbſt nirgends als Belohnungen ankündigen, was kann uns berechtigen, ſie dennoch dafür anzunehmen? Sind ſie nicht durchgängig bloſe Geſchenke, die uns die Gottheit, ohne all' unſer Verdienſt, ohne dabey irgend eine Rükſicht auf eine Vergeltung deßelben zu nehmen, nur allein zu unſerm Fortkommen im Guten, und zur Aufmunterung zu Theil werden läßt? Daß dem ſo ſey, beſtätigen die Erfahrungen: daß andern, bey weitem verdienſtvollern Menſchen, ſolche glükliche Verhängniſſe nicht begegnen, daß ihnen Gott ſtatt derſelben vielmehr widrige Zufälle ſendet — wie ich aber glaube, jederzeit auch zu ihrem Beſten. Sollten wir zugeworfene Glüksgüter wahrſcheinlicher Weiſe für göttliche Beloh-

lohnung anſehen dürfen, ſo müßten ſie doch wenigſtens jenes Kennzeichen der Gerechtigkeit, ich meyne die gleiche Vertheilung unter die Guten, an ſich tragen; dieß um ſo mehr, als man der Gottheit die Macht und den Willen dazu, wäre er wirklich gerechter Wille in dieſem Falle, wohl zutrauen darf.

Desgleichen auch die Strafe. Wären im Gerichte Gottes die Unglüksfälle wirklich Strafen, ſo müßten ſie nur den Gottloſen treffen, und überhaupt nach ganz andern Geſetzen vertheilt erſcheinen, wenn anders in ihrer Vertheilung eine Gerechtigkeit ſichtbar werden ſoll. Meinetwegen mögen ſie Zuchtmittel, vielleicht auch zuweilen Hülfsmittel zur Strafe ſeyn: ſind ſie jenes; ſo können ſie dem Guten eben ſo dienlich werden, als dem Böſen; ſo iſt es nicht nöthig, daß ſich das Maaß und Gewicht derſelben nach der Schuld der Menſchen richtet, und ſie bleiben dennoch gerecht. Sollen ſie aber für Strafe gelten; ſo iſt die Gerechtigkeit Gottes durchaus nicht zu vertheidigen, und jener widerſinnige Schluß hat ſeine Gültigkeit: "wem viel Uebels widerfährt, der iſt ein großer Sünder, den erklärt Gott in ſeinem Gerichte, eben durch dieſe zugeſchikten Plagen, für einen verworfenen Menſchen," — ein Schluß, der dem Rechtſchaffenſten ſeine Ruhe koſtet, der uns überdieß lieblos macht, und allen Glauben an Tugend und Herzensgüte verwirrt, wo nicht gar erſtikt, — ein Schluß, den unſer großer Lehrer Jeſus mit aller Macht zu verdrängen ſuchte, und deſſen Vorderſätze denn doch in jener vermeynten Vergeltungsgerechtigkeit, in den Erfahrungen der Unglücksfälle die-

dieſer Welt, und der Vertheilung derſelben, noch immer gelten.

Es iſt demnach umſonſt, aus der Regierung Gottes, ſo wie wir ſie in der Welteinrichtung und in ſeinen Schikungen finden, eine Gerechtigkeit, die mit Gütern und Uebeln vergilt, abnehmen zu wollen. Wir bleiben dabey in Rükſicht ihrer nicht nur ungewiß, und müſſen eingeſtehen, daß wir die Werke Gottes blos nach unſrer Willkühr beurteilen; ſondern wir fallen auch mit dieſen unſern Urteilen von einer Ungereimtheit in die andere, indem wir uns gezwungen ſehen, eben der Gottheit die Gerechtigkeit abzuſprechen, die wir ihr, während dem wir in ihren Schikungen Belohnung und Strafe finden wollen, zuzueignen bemüht ſind.

Die Gottheit offenbaret ſich ferner auch durch unſer Herz, welches ſie ſo gebildet hat, daß wir die Gerechtigkeit, die vor ihm gelten kann, auch auf deſſen Urheber übertragen müſſen. Ich halte dieſe Art von Offenbarung unter gewiſſen Vorausſetzungen für untrüglich, und führe ſie deswegen beſonders an.

Welche Vergeltungsart beſteht nun aber wohl vor dem Richterſtuhle des unpartheyiſchen Herzens? Wäre es jene, welche das Verdienſt mit Gütern, und die Schuld mit Uebeln vergilt; ſo, däucht mir, müßte unſer Herz einen eignen untrüglichen Sinn haben, mit welchem es die uns zugefallenen Lebensgüter, welche Belohnung ſeyn ſollen, genau von jenen unterſcheiden könnte, die uns bloße Geſchenke, Aufmunterungen,

Stär-

Stärkungs- und Hülfs-Mittel zu guten Handlungen ſind; und auf gleiche Art auch in Abſicht der widrigen Zufälle. Ich meyne nämlich, Güter und Uebel laſſen ſich zwar als Belohnungen und Strafen denken; aber könnten ſie es dem Herzen wirklich ſeyn, ſo müßten ſie auch als Belohnungen und Strafen uns vorkommen, dafür anerkannt, und von ſolchen Gütern und Uebeln, die es nicht ſind, vielleicht durch einen beſondern Sinn, (indem die Vernunft kein Kennzeichen an ihnen findet, um ſie daran als Belohnung und Strafe zu erkennen) unterſchieden werden können. Wer kann ſich aber dieſes Sinnes rühmen?

Ich ſage noch mehr: könnten Güter und Uebel, die uns nach dem Willen Gottes zufallen, vor unſerm Herzen Vergeltung ſeyn; wie wäre es uns möglich, den Gedanken ſo unerträglich zu finden: daß unſer Verdienſt, jene Würde unſeres Geiſtes, von Marktwaaren aufgewogen werden könne? daß es folglich Güter gebe, die unſerm Verdienſte an Werth gleich kommen? daß es Uebel gebe, die an Unwerth, Häßlichkeit und Widrigkeit die Schuld und Unwürde des Menſchen, wo nicht überſteigen, aber doch derſelben gleichkommen, und mit ihr in eine und die nämliche Wagſchaale gelegt werden können?

Könnte jene Vorausſetzung, daß es Verdienſt-vergeltende Güter gebe, vor unſerm Herzen beſtehen; wie wäre es ihm jemals möglich, ſich mit jenem über alles theuern ſüßen Bewußtſein des Verdienſtes für hinreichend belohnt zu halten, und der ungleichen

Aus-

Austheilung der Weltgüter ruhig, ohne Vorwürfe und Bitterkeit, ohne rükſtändige Wünſche nach denſelben, zuzuſehen, und dabey mit aller Ueberzeugung zu ſagen: Gott hat dennoch alles wohlgemacht! Und müßten wir dann nicht, um dieſe Vergeltungsgerechtigkeit gegen uns ſelbſt zu üben, bey alle unſerm Thun Sorge tragen, aus eigner Macht unſerm Verdienſte ſeine Belohnung zu verſchaffen dadurch, daß wir uns ſelbſt Weltgüter zu erringen, und mit deren Freuden, ſo viel wir können, es zu vergelten ſuchten? Oder ſollen wir etwa gegen uns ſelbſt nicht gerecht ſeyn? — Allein, was hieße in dieſem Falle das anders, als: wir müſſen eigennützig handeln, um gegen unſer Verdienſt ſelbſt gerecht zu ſeyn? — Es iſt zwar nicht zu läugnen, daß wir nicht umhin können, uns auch äuſſere Güter zu wünſchen, und nach ihnen zu trachten; aber das geſchieht gerechter Weiſe nur deswegen, weil ſie uns nützlich ſind, nicht aber darum, damit wir in ihrem Beſitze uns belohnt fühlen. Beydes, Nutzen und Belohnung, ſind aber ſehr verſchiedene Sachen; bey einer Belohnung denken wir an keinen Nutzen, und bey dem Nutzen können wir nur an Dinge denken, die uns zu neuem Verdienſte, und vielleicht auch auſſerdem zur Erhebung der Belohnung unſers Verdienſtes behülflich ſeyn können; kurz alles Nützliche iſt irgend wozu anderm, aber die Belohnung iſt um ihrer ſelbſt willen da.

Wo ſtehen wir alſo, wenn wir der Leitung unſers Herzens in der Erforſchung deſſen, womit die Gerechtigkeit das Sittliche vergilt, folgen? An einer Menge offenbarer Ungereimtheiten, die herausſpringen, ſo bald

wir ſie mit Weltgütern und Uebeln vergelten laſſen wollen: das Verdienſt müßte nämlich einen Marktpreiß haben, — der Mann, der ſich in dem angenehmen Bewußtſein ſeiner erworbenen Würde ganz belohnt fühlt, müßte ein Thor ſeyn, — Eigennutz müßte zur Gerechtigkeit, Nutzen zur Belohnung, und Schaden zur Strafe werden.

Allein, eine vergeltende Gerechtigkeit, welche vor unſerm Herzen durchaus anſtößig iſt, kann ſicherlich der Gottheit nicht zukommen: es müßte ſonſt die Gottheit unſerm Herzen eben ſo zuwider ſeyn können, wie eine ſolche ihr zugeeignete Vergeltungsgerechtigkeit es iſt.

Auch diejenige Offenbarung alſo, die von unſerm Herzen ausgeht, weiß nichts von einer göttlichen Gerechtigkeit, die das Verdienſt mit äuſſern Gütern belohnt, und die Schuld mit Uebeln beſtraft. — Das Unſtatthafte einer ſolchen Gerechtigkeit leuchtet aber noch von andern Seiten hervor.

In unſerm Verdienſte, welches wir uns erworben haben, beſitzen wir ein vollkommenes Recht auf die ihm gebührende Belohnung: denn dieſe gebührt dem Verdienſte unnachlaßlich; ſie iſt nicht etwa ein Geſchenk, oder eine Gnadenbezeugung für daſſelbe. Soll nun die Gottheit die Belohnungen in den Weltgütern, die ſie auszutheilen hat, in Händen haben, und in der Vertheilung derſelben ihre Gerechtigkeit äuſſern: ſo legen wir der Gottheit mit unſerm Verdienſterwerbe Zwangsverbindlichkeiten auf, dergleichen jedesmal unſern voll-

vollkommenen Rechten und Foderungen gegen über ſte-hen; ſeine Gerechtigkeitspflege iſt alsdann von unſrer Seite erzwinglich, obgleich unerzwingbar. Ich will nun nicht entſcheiden, wie ſich ſolche Zwangsmittel, ſol-che Schuldigkeiten, worauf wir mit unſerm Verdien-ſte vollen Anſpruch zu machen hätten, mit der Gott-heit zuſammen reimen, oder nicht; mir ſind ſie eben ſo anſtößig, wie der folgende Fall.

Angenommen, Gott iſt das gütigſte Weſen, und er hat ſich das größte Verdienſt um uns erworben. Laßt ihn nun einmahl gegen ſein eigenes Verdienſt gerecht ſeyn; laßt ihn dadurch gerecht ſeyn, daß er das Verdienſt mit Gütern und Freuden der Welt belohne: ſo bleibt ihm ſeine eigene überſchwengliche Güte unvergolten; oder er ſelbſt muß die Welt mit ihren Freuden genießen, und zwar auf die Art, wie wir unſer Verdienſt damit be-lohnet ſehen wollen. — Er muß alſo wohl unbelohnt ſeyn, wenn wir Sterbliche ihm nicht Ehre genug er-weiſen, ihn anbeten, anruffen und lobpreißen — und was der Ungereimtheiten mehr ſind. — "Aber, vielleicht gebührt der Gottheit dafür, daß ſie ſich um das große Geiſterreich ſo unendliches Verdienſt gemacht hat, keine Belohnung." Können wir denn anders, als jedem Verdienſte, es finde ſich auch wo es wolle, ſeine Beloh-nung als Gebühr zuſprechen? Hat unſer Innres jenes Urteil über Verdienſt, und über deſſen unauflösliche Ver-bindung mit einer gleichmäßigen Belohnung, etwa mit Aus-nahme gefällt? und kann es denn ohne Empörung über-haupt eine Ausnahme leiden?

Unſere Vernunft erdreuſtet ſich, auch von ſich allein uns mit der Gottheit bekannt zu machen. Es iſt aber eine bloße Anmaſſung und Ruhmredigkeit von ihr, die nur ſo viel Aufmerkſamkeit verdient, als nöthig iſt, daß wir uns von ihr nicht hintergehen laſſen. Für ſich allein kann ſie nämlich mit ihren Gedanken blos in den Gegenden der Möglichkeiten herumwandeln, und allda Luftſchlöſſer bauen, worin kein einziger von unſern Wünſchen ruhig wohnen und Nahrung finden kann. Wir müſſen uns aber an Wirklichkeiten halten, wenn wir nicht verloren ſeyn wollen; der Gott, wie er wirklich iſt, muß unſer Gott ſeyn, nicht wie er denkbar iſt; und den wirklichen muß die Vernunft, geleitet von der Erfahrung der Werke Gottes, von unſerm Herzen und von ihrem eignen Kompaß, aufzuſuchen bemüht ſeyn, wofern ſie nicht irren, und ein Phantom ſtatt der wirklichen Gottheit zur Anbetung anweiſen ſoll *). Allein derjenige Gott, welchen uns die ſo geführte Vernunft entdeckt, vergilt, wie wir eben gehört haben, unſer Verdienſt mit keinen Glücksgütern, und unſere Schuld mit keinen Uebeln.

Noch iſt uns die Offenbarung übrig, die uns Jeſus, unſer geſalbter auserkohrner Lehrer, hinterlaſſen hat. Er kannte die Gottheit, wie ſich ſelbſt; er war ſo ganz in ſie und ihren Willen verſenkt, daß er mit dem innigſten Beyfalle ſeiner ſelbſt ſagen konnte: ich und der Vater ſind eins. — Und was offenbaret uns nun die aus ihm

*) S. des Verf. kritiſche Briefe, ferner den 2ten Theil ſeiner Philoſophie der Erkenntniſſe, und deſſen Abhandlung über die Fortſchritte der Metaph. ꝛc.

ihm redende Gottheit von ihrer Gerechtigkeit? — Wir fragen aber jetzt nach dem Geiſte, nicht nach dem Buchſtaben ſeiner Lehre; nach dem Geiſte derſelben, den wir alsdann treffen, wenn wir ſie mit dem Gedanken durchprüfen: daß der Gott der Wahrhaftigkeit aus ſeines Geſanden Munde von ſich ſelbſt nicht anders, als durch ſeine Werke, durch unſer Herz, und durch unſere Vernunft reden könne. — Der Inbegriff ſeiner Vergeltungslehre iſt in folgenden Aeußerungen zu finden:

"Die Kinder Gottes werden zum Anſchauen Gottes, zum Bewußtſeyn einer eignen göttlichen Güte gelangen, wenn ſie in der Tugend beharren, wenn ſie fortfahren, ihrem Vater an Güte immer ähnlicher zu werden, und das Bild der Gottheit in ſich ſelbſt, durch die Nachahmung deſſelben, herzuſtellen. Dann ſammeln ſie ſich einen unermeßlichen Schatz, einen Reichthum von innern Gütern, der unvergänglich iſt, den kein Roſt, und keine Motten verzehren, dem keine Räuber nachſtellen können; alsdann haben ſie einen Brunnen des lebendigen Waſſers und der Erquickung in ſich, der nie verſiegt und für ihre Herzen ewiglich quillt; alsdann, wenn ſie der Gottheit am Verdienſte ähnlich werden, wenn ſie den Glanz der göttlichen Güte und Hoheit in ſich ſelbſt bemerken, und ſich wie eine Gottheit glänzen ſehen, dann werden ſie auch, indem ſie ſich ſelbſt in der Gottheit anſchauen, in dieſem Anſchauen ſo ſeelig, wie die Gottheit, und ſo allgenugſam in ſich ſelbſt, wie dieſe ſeyn."

Dieſe Sprache des Geiſtes hallt, glaub' ich, in unſerm Innern wieder. Aber kein Wort derſelben von einer Vergeltung mit Gütern, wonach dem Eigennutze gelüſtet.

"Dem Gottloſen, der den Weg der Schuld wandelt, wird ein Wurm im Innern wachſen, der am Herzen nagt; ein Feuer wird ſich in ihm entzünden, das ſeine Seele durchglüht: dann wird er umſonſt nach Waſſer lechzen und rufen, das ſeinen Brand löſche, und die Gluth ſeines Herzens abkühle. — Der Verächter des wahren Glaubens braucht nicht erſt in einem Gottesgerichte verdammt zu werden; in ſeinem eigenen Bewußtſeyn findet er ſein Gericht, und in ſeiner Thorheit ſeine Strafe ſchon hinlänglich."

Hier iſt die Rede von einer Strafe, wie ſie unſer Inneres ahnet und zu erwarten gibt. Keine Sylbe von äußern Drangſalen, in deren Dultung der Schuldige ſeine Thorheit und Schande abbüßen ſoll. Die verführeriſche Schuld ſchiert ſich das ſtrafende Feuer ſelbſt im Buſen; ſo tief greift kein Unglück ein, wie dieß herzangreifende Schuldbewußtſeyn; dahin dringt keine Widerwärtigkeit des Lebens.

Nach der Lehre Jeſu fehlt es indeſſen an ſolchen göttlichen Veranſtaltungen nicht, wodurch die Menſchen Züchtigungen erfahren, und Prüfungen ausgeſezt werden, worin ſie die Fortſchritte ihrer Tugend wahrnehmen, und ſich in der Befeſtigung und Stärke derſelben üben können; aber Strafen ſind ſie ihnen nicht; das

ſind

ſind ſie ſo wenig, daß ſie vielmehr, nach dem Zeugniſſe dieſer Lehre, den Geliebten Gottes mehr begegnen, als den Gottloſen: "Wen Gott lieb hat, den ſtraft und züchtiget er," den hält er in beſonderer Zucht. "Gott wird geben einem Jeden nach ſeinen Werken; denen, die mit anhaltendem Eifer Gutes gethan, und nach dem unvergänglich Preiß- und Ehrwürdigen getrachtet haben, ewige Freude, — Trübſal und Angſt aber allen, die da Böſes thun." Um jene innere Seligkeit erwecken zu helfen, die das unvergänglich Preiß- und Ehrwürdige in den Menſchen, ſage ihr Verdienſt, ihnen gewähren muß, will die Gottheit zwar auch Mittel an die Hand geben; ſie will dafür ſorgen, daß der Verdienſtvolle im gerechten Gerichte ſein Verdienſt richtig würdige, daß er es eben dadurch rein und im vollem Maaße genieße; aber mit vergänglichen Gütern der Außenwelt, und mit ihren Schattenfreuden ſoll der Gerechte von ihr nicht belohnt werden. So ſollen auch die ungehorſamen Schuldigen im Geiſterreiche, durch die Regierung Gottes, ein gerechtes Gericht über ſich erfahren, und vermittelſt deſſelben zur genauen Erkenntniß ihrer Schuld gebracht werden; dadurch ſoll in ihnen Trübſal und Angſt über ihr Verdammungswürdiges entſtehen; — aber in verhängten Unglücksfällen ſelbſt ſollen ſie ihre Strafe nicht finden.

Nirgends trafen wir alſo in unſern Offenbarungen auf eine Spur von der göttlichen Gerechtigkeit, die das Unvergängliche mit dem Vergänglichen, das Innere mit dem Aeußern vergelten will. Und der Menſch ſollte ſich einer ſolchen Gerechtigkeit rühmen können? Er

ſollte beſtellt ſeyn, dem Verdienſte ſeiner Brüder die ihm gebührende Belohnung, und der Schuld derſelben ihre Strafe zu beſtimmen? Wer iſt unter uns, der ſich erdreuſtet, ſich ſelbſt, geſchweige denn andere Menſchen genau zu würdigen? Welchem Vernünftigen kann es je einfallen, ſein Heil der Tugend den kurzſichtigen, partheylichen, ſelbſtſüchtigen, neidiſchen, armen Menſchen anzuvertrauen? Wie? im Reiche des gerechten Gottes ſollte dieſen Menſchen ein Vergeltungsamt aufgetragen ſeyn, das der untrügliche Richter und Herr ſelbſt nicht zu verwalten gedenket? Ich will die Widerſprüche, die eine ſolche Vergeltungsart nach ſich zieht, hier nicht wiederholen, ob ſie ihr gleich ankleben, man mag ſie nun in den Himmel, oder auf Erden verpflanzen; es ſey uns hier genug zu wiſſen: der Menſch **kann** andere nicht gerecht belohnen und beſtrafen, wenn auch das Verdienſt mit Gütern, und die Schuld mit Uebeln jemals vergolten werden könnte.

Aber, vielleicht ſind die **natürlichen** Folgen unſrer Handlungen Belohnung und Strafe für uns. — Auf dieſen Fall müßte eine verdienſtliche That eben dadurch verdienſtlich ſeyn, daß ſie ihrem Urheber Lebensgüter einbringt; und ein ſchuldvolles Benehmen müßten wir deswegen für verwerflich annehmen, weil es uns in Armuth ſtürzt und Uebel um uns her aufhäuft. Auf dieſen Fall wären alſo dieſe Folgen ſelbſt unſer Verdienſt, oder unſere Schuld; weil nicht die Güter, ſondern die Freude, die ſie gewähren, die Belohnung, und nicht ſowohl die Uebel, ſondern die Unluſt, die ſie erwecken, unſere Strafe ſeyn könnte; jene Güter wären demnach unſer Ver-

Verdienſt, und dieſe Uebel unſere Schuld. Denn, wollen wir dieſe natürlichen Folgen nicht für Vergeltungen, die durch Gottes beſondere Regierung unſern Thaten folgen, angeſehen wiſſen, und ſonach die Gerechtigkeit Gottes in ihnen ſuchen; ſo bleibt nichts anders übrig, als daß wir das Verdienſtliche unſrer Thaten darein ſetzen, daß ſie unſre Kammern füllen helfen; ſo folgt, daß alles Verdienſt unſrer Handlungen von jenen Folgen derſelben nicht verſchieden ſey, ſondern vielmehr ganz allein in ihnen liege. Alsdann können wir nämlich nicht deswegen arbeiten, damit wir uns innere Würde, jenes eigentliche Verdienſt, erwerben mögen; ſondern blos darum, weil wir uns damit Nutzen verſchaffen: und bösartige Handlungen können wir dann nicht deswegen vermeiden, weil ſie uns einen verächtlichen, ſtrafwürdigen Charakter der Nichtswürdigkeit zuwege bringen; ſondern blos darum, weil ſie Schaden für uns nach ſich ziehen. Alsdann, meyn' ich, weicht das Würdige durchaus dem Nützlichen, und das Schändliche dem Schädlichen, oder vielmehr es fällt beydes in eins zuſammen: die nützliche Handlung iſt die würdige, und die ſchädliche iſt die ſchändliche. Unter dieſer Vorausſetzung nun müſſen wir unſere belohnende Freude darin ſuchen, daß wir uns äußere Güter, die dieſe Freude gewähren können, erwerben; dieſe Güter ſind dann unſer Verdienſt. Ob wir dabey noch außerdem eine innre Würde verdienen, muß uns gleich viel gelten: denn bey jener Annahme belohnt uns dieſe nicht, ſondern die äußern Güter, die die Folgen unſrer Thaten ſind; unſere von ſolchen Folgen begleiteten Thaten mögen einen Charakter des Geiſtes bezeugen, welchen ſie wollen, auf dieſen wäre dann,

wenn nach ihrer Verdienſtlichkeit gefragt würde, keine Rükſicht zu nehmen.

So bald wir demnach in den natürlichen Folgen unſerer Handlungen die Belohnung und Strafe ſuchen, ſo verfliegen unſere natürlichen Begriffe von Verdienſt und Schuld, als von zweyerley entgegen geſezten perſönlichen Charaktern; eben dieſe Begriffe, die wir doch, von einer innern Macht gedrungen, nicht dürfen fahren laſſen. — Bey denen ſind dieſe Begriffe denn auch wirklich verflogen, die den Lockungen der Freude äuſſerer Güter ſich ganz dahingeben, und lieber alles, nur ſie nicht vermiſſen wollen. Dieſe Menſchen halten nämlich das eigentliche innere Verdienſt für eine Chimäre; der Lohn ihrer Thaten, jene Glücksgüter, die ſie ſich damit erwerben, ſind ihnen einzig ihr Verdienſt, und das Schädliche, das ſie hätten vermeiden können, iſt ihnen ganz allein ihre Schuld. Ob dieſe ihre Meynung den Beyfall ihres Innern, und des Gemeinverſtandes habe? kümmert ſie wenig; ihre Leidenſchaften überſtimmen die natürliche Belehrung ihres Verſtandes und Herzens. Uebrigens, ſehen ſie einmahl jene Freuden, die die Auſſenwelt uns geben kann, für das Wünſchenswertheſte an — und dafür muß jedermann die Belohnung halten; — ſo urteilen ſie denn doch richtig: daß alle ihr Verdienſt in ihren erworbenen Weltgütern, und all ihr Schuld in ihren äuſſern, ihnen vermeidlichen Uebeln beſtehe. Uns Zuſchauern und Richtern ihrer Denkart, uns, deren Urteil dabey unbefangen iſt, kann aber freylich die Ungereimtheit dieſer ihrer Denkart nicht leicht entgehen; wir kön-

können den Lohn und die äuſſern nützlichen Folgen menſchlicher Handlungen weder für Verdienſt, noch für Belohnung, weder für Schuld, noch für Strafe annehmen: ſondern wir müſſen das eigentliche Verdienſt, welches wir vom Lohne, von Glücksgütern und Geſchenken genau zu unterſcheiden uns gedrungen ſehen, ausſchließlich in einem erworbenen perſönlichen Werthe, ſo wie die Schuld in einer vermeidlichen perſönlichen Unwürde ſuchen.

Wollten wir uns aber in einen andern Standpunkt ſtellen, und die natürlichen Folgen unſrer Thaten für etwas, womit die Gottheit unſer damit bezeugtes Verdienſt vergilt, anſehen; ſo würden zwar unſere ächten Begriffe von Verdienſt und Schuld mit dieſer Annahme vielleicht beſtehen können; allein, wir wären dann wieder zu den Widerſprüchen zurückgekommen, die wir vorhin in jenem Glauben, als wären die göttlichen Schickſale unſere Vergeltungen, in Menge antrafen.

Wir wollen aber einmahl etwas übriges thun und annehmen: wir könnten dennoch dem innern eigentlichen Verdienſte nachſtreben, während dem wir die Weltgüter als die Belohnung dafür vor Augen haben; wir könnten blos deswegen würdig und edel handeln, und unſern Seelenwerth zu vergrößern ſuchen, damit uns dieſer Werth mit jenen guten natürlichen Folgen vergolten werde. Wird ſich auch alsdann noch eine Vergeltungsgerechtigkeit denken laſſen? Wir wollen ſehen.

Die vergeltende Gerechtigkeit muß das Verdienſt und ſeine Belohnung, die Schuld und ihre Strafe genau

nau ebnen, ſo daß je eines dem andern gleichkommt. Sollten ſie nun dieſes ihr Geſchäft durch die natürlichen Folgen unſrer Handlungen ausführen; ſo müßte die Einrichtung der Welt eine ganz andere ſeyn, als wie ſie ſeit Jahrtauſenden beſteht; es müßte der Weltlauf nach dem Geſetze vor ſich gehen: je würdiger und edler eine That iſt, deſto mehr erfreuliche Folgen entſtehen ihr, und je ſchlechter ſie iſt, deſto mehr Uebel folgen ihr aus der Verkettung der Dinge nach. Wo, und wann beſtand aber dieſe Ordnung? Niemand getraut ſich zu läugnen, daß zuweilen die verdienſtlichſten Thaten mit Verluſt der Ehre, der Geſundheit, der Freundſchaft, kurz alles deſſen, was man in der Welt Glük und Wohlſein nennen kann — und daß die heimlichen, ja auch wohl offenbaren ungerechten Handlungen vom Reichthume, und allem, was dem wollüſtigen Leben fröhnen kann, begleitet ſind? Und wer kann auch hier wieder den Gedanken ertragen, daß alsdann, wenn der Erfolg der Thaten ihr Verdienſt, oder ihre Schuld bezeugen ſoll, der Glücklichſte der Verdienſtvolleſte, und der Elendeſte der Schuldvolleſte ſey? — Können aber die natürlichen Folgen menſchlicher Handlungen, bey der beſtehenden Einrichtung der Welt, ſich nach dem Verdienſte oder Nichtverdienſte der Menſchen niemals ſo richten, daß man ſagen könnte, das Glük habe keine Launen, es gehorſame in ſeinen Austheilungen blos den Geſetzen der Vergeltungsgerechtigkeit; mit wenig Worten, kann das Glük, ſo wie es einmal iſt, als Vergelter nie, weder gegen Verdienſt, noch Schuld, gerecht ſeyn; was ſind alsdann, in Rükſicht auf das zu vergeltende Verdienſt, ſeine Güter, die es auf unſere Handlungen fol-

folgen läßt, ſo bald ihnen die Gerechtigkeit fehlt? Eine Vergeltung ohne Gerechtigkeit? Welcher ungereimte Gedanke! Man denke ſich noch hinzu, daß die natürlicher Weiſe folgenden Güter, ſollen ſie Belohnung des Verdienſtes ſeyn, unſerm Verdienſte an Werth gleich gelten, wo nicht daſſelbe übertreffen müßten; ſo wird die Ungereimtheit noch klärer.

Iſt es nicht zu verwundern, daß die Lehrer der Menſchen alle die unſäglichen Vorwürfe, Zweifel und Spöttereyen, die ihnen wegen ihrer Lehre einer allwaltenden göttlichen Vorſehung, und zwar namentlich von Seiten der vergeltenden Gerechtigkeit derſelben, gemacht wurden, eher ertragen, daß ſie ihnen eher Abläugnungen, womit ſie aller Welterfahrung ins Geſicht ſchlugen, oder Bannflüche entgegenſetzen, daß ſie ſich mit Hypotheſen, mit Blicken in die Zukunft, mit Schluß-Springen, weit lieber martern, als ſich entſchließen konnten, die Blößen ihrer Lehre, in dem ſich von allen Seiten zeigenden Widerſpruche, welcher in dem Ungleichheits-Verhältniſſe der Güter und Uebel der Welt zum Verdienſte und zur Schuld, zu ihrer Belohnung und Strafe liegt, aufzuſuchen, oder vielmehr nur ihre Augen dagegen nicht zu verſchließen? Ich ſage, in dem Widerſpruche, der von allen Seiten, von wo aus man dieſe Sachen auch vergleichen mag, in die Augen ſpringt; denn außer den ſchon gerügten Ungereimtheiten gibt es noch mehrere, die wir mit jenen noch in die Kürze zuſammenſtellen wollen.

Wir ſehen uns genöthiget, Glücksgüter, Geſchenke, Lohn und Nutzen, von Verdienſt und Be-

Belohnung, ingleichen Unglück, Beleidigung und Schaden, von Schuld und ihrer Strafe zu unterſcheiden, ſo daß uns, das eine für das andere nehmen, eben ſo viel iſt, als ungereimt denken.

Güter, die ich mir nicht ſelbſt verſchaffe, die mir der Zufall oder die Ordnung der Dinge, welche ihren eignen, von meinem Willen nicht eingerichteten Gang gehen, etwa zuwirft, können mir zwar ſehr nützlich ſeyn; aber ſie ſind weder mein Verdienſt, noch ſind ſie Zeugen meines Verdienſtes, noch auch Belohnung deſſelben; ſie ſind Glücksgüter, und als ſolche zugleich Zeugen der nützlichen Welteinrichtung, weiter aber nichts. Mit dem Glücke und ihren Gaben hat aber weder mein Verdienſt, noch ſeine Belohnung etwas zu ſchaffen; dieſe haben ihre eignen Geſetze der Gerechtigkeit, jenes hat auch die ſeinigen; beyde ſind aber, wie wir vorhin bemerkten, durchaus von einander verſchieden. Allein, auch ohne dieſe Verſchiedenheit bleibt das Glück und was es gibt, eben weil es Glück iſt, mit dem Verdienſte und ſeiner Belohnung außer aller Gemeinſchaft; beyde ſind Gegenſätze von einander ſchon ihrer Natur nach, ſo wie Morgen und Abend. Das Verdienſt hat und fodert eine Freude, die nur ihm eigen iſt: das Glück mag immerhin auch die ſeinige haben; aber mit dieſer ihrer Freude fühlen wir nie unſer Verdienſt, ſondern immer nur das Glück, das uns wiederfahren iſt; ſie läßt ſich alſo nie in eine Freude des Verdienſtes, nie in eine Belohnung umwandeln; ſie bleibt vor aller Herzen und Vernunft eine Freude des Glückes. Eben ſo iſt es auch mit dem Unglücke und ſeinen Leiden beſchaffen; in dieſem Leide fühlen wir nie

unſe-

unſere Schuld, ſondern immer nur unſer Unglück. — Der Abſtich dieſer zweyerley Sachen wird noch auffallender, wenn man bedenkt, daß Jedermann in ſeinem Verdienſte auf eine Freude, als eine Belohnung deſſelben, vollen Anſpruch habe. Hätte das Glük mit dem Verdienſte und ſeiner Belohnung eine Gemeinſchaft; ſo müßte der Verdienſtvolle Anſprüche auf Glük haben: er habe ſie; wohin ſoll er ſich damit wenden? An den Zufall? Was iſt eine gerechte Forderung an den Zufall? Oder an den Regenten der uns zufälligen Dinge? was iſt wieder eine erzwingliche Foderung an Gott? was iſt ein Gott, der ein Schuldner von uns werden kann? —

Güter, die mir ein freundliches Weſen, ein Gott, oder ein Menſch beſcheert, ſind Geſchenke für mich, aber nicht mein Verdienſt; dieſes kann mir niemand geben, ſondern ich muß es mir ſelbſt erwerben. Das Vergnügen, das ich über ein Geſchenk empfinde, iſt keine Belohnung für mich, es iſt und bleibt ein Vergnügen über ein Geſchenk. Der Mann von Verdienſt bedarf einer Freude, die nur ſein Verdienſt ſich zueignen kann; und dieſe nur iſt ſeine Belohnung. Das Vergnügen, womit ſein Verdienſt belohnt werden ſoll, fodert er mit Fug und Macht; ein Geſchenk, und das Vergnügen darüber, kann er nicht fodern, das muß er von der Gutwilligkeit eines andern erwarten. — Und geſezt auch, daß der Schenker, bey der Vertheilung ſeiner Wohlthaten, auf mein Verdienſt Rükſicht genommen hätte; ſo würde dennoch das Vergnügen über ſeine Wohlthat eine bloſe Luſt am Geſchenke, vielleicht auch nebenbey an der Liebe meines Wohlthäters ſeyn; immer

aber wäre ſie eine Glüksfreude für mich; denn das Glück führt uns die Wohlthäter zu, wir ſelbſt verſchaffen ſie uns nicht, wir ſind nicht die Urheber ihres Daſeyns, ihrer gütigen Geſinnungen, und der Güter, die ſie beſitzen, und womit ſie uns wohlthun. Kommt es auch ſelbſt dahin, daß das Geſchenk meines Wohlthäters, und ſeine daraus hervorleuchtende Liebe zu mir, den Gedanken an mein Verdienſt in mir erwekt, und eben dadurch ein Vergnügen an meinem Verdienſte; ſo iſt dieſes Vergnügen dem Verdienſte zwar eigenthümlich, aber auch ganz verſchieden von jenem, welches das Geſchenk und die Liebe des Wohlthäters auf ſich zog. Zwar iſt es alsdann Glük und Zufall, daß der Wohlthäter mich an mein Verdienſt erinnerte; aber es iſt kein Zufall für mich, daß ich ein Verdienſt habe, und daß es meinem Herzen wohlthut. — Ein ähnliches gilt von den Uebeln, die mir Jemand, ſey es aus böſen, oder aus guten Abſichten, zufügt. Die Leiden der Uebel, die aus böſer Abſicht mich treffen, ſind Gefühle der Beleidigung, und Beleidigung iſt keine Strafe; die Leiden der Uebel, welche bey dem andern eine gute Abſicht zur Quelle haben, können Zuchtruthen für mich ſeyn, die mir nützlich ſind; allein ſie ſind in Rückſicht meiner Schuld etwas zufälliges, folglich keine Strafe, denn dieſe muß mit meiner Schuld in unzertrennlicher Verbindung ſtehen; ſie können, auch ohne daß ich eine Schuld habe, mir angethan werden, und ſind nur dadurch gerecht, daß ſie im Maaß und in Art zu meiner Beſſerung eingerichtet ſind, nicht aber, was auch ganz unmöglich iſt, nach dem Grade meiner Schuld, nach welchem ſie doch unnachlaß-

lich

lich beſtimmt ſeyn müßten, wofern ſie auch nur das Anſehen einer Strafe haben ſollten.

Güter, die ich einem andern abverdiene, Uebel, die ich, um eine Jemanden zugefügte Beleidigung zu entſchädigen, büßen muß, ſind mein Lohn: dieſer aber iſt weder mein Verdienſt, noch meine Schuld, weder meine Belohnung, noch Strafe. Mein Lohn iſt blos etwas nützliches oder ſchädliches für mich: meine Belohnung und Strafe können mir zwar ebenfalls dienlich ſeyn; aber die Belohnung iſt nicht etwas blos nützliches, ich muß ſie ſchon um ihrer ſelbſt willen verlangen. Kann aber die Belohnung kein Lohn ſeyn; ſo kann es auch die Strafe nicht, die mit der Belohnung unter einer und der nämlichen Klaſſe von Gefühlen ſteht.

Erwerbe ich mir äußere Güter, oder ziehe ich mir ſelbſt äußere Uebel zu; ſo ſind mir jene Güter ein bloſer ſelbſterworbener Nutze, und dieſe Uebel ein ſelbſtverſchuldeter Schade. Aber Belohnung iſt kein bloſer Nutze, der immer nur irgendwozu dient; denn wir ſuchen die Belohnung um ihrer ſelbſt willen: und die Strafe iſt kein bloſer Schade, ja in den mehreſten Fällen nicht einmal ein Schade überhaupt; denn gewöhnlich iſt die Strafe uns nützlich, und nicht ſchädlich.

Dieſe hier nur einſtweilen berührten Unterſchiede können wir nicht läugnen, und ſie dringen ſich bey der Betrachtung der Dinge dem Gemeinverſtande gleichſam von ſelbſt auf. Ich wiederhole es daher: wenn wir, dieſen

Unterſchieden zuwider, eine Belohnung für ein äußeres Gut mit ſeiner Freude, und eine Strafe für ein äußeres Uebel mit ſeinem Leide anſehen wollten; ſo würden wir verſchiedene Sachen für einerley halten, folglich unrichtig denken und gröblich irren.

Wer aber nach alle dem doch noch dem Glauben an eine äußere Belohnung und Strafe anhängen wollte, der würde alle Augenblicke in Gefahr ſeyn, ſich entweder in peinlicher Ungewißheit zu verlieren, oder zu Trugſchlüßen zu verirren, und in beyden Fällen den bedenklichſten Folgen auszuſetzen. "Welche von den Gütern, die mir zu Theil werden, belohnend ſind, und welche mich treffende Uebel beſtrafend? Was daran bloßes Glück und Geſchenk iſt, was nicht? Ob ich nun, wenn mir ein und anderes begegnet iſt, für mein voriges Leben genug belohnt und beſtraft bin, oder noch nicht? Ob ich demnach für mein Verdienſt noch etwas zu hoffen, oder für meine Schuld zu fürchten habe?" Darüber, meyn' ich, bleibt ein für uns undurchdringlicher Schleyer gewoben; denn die Sache ſelbſt läßt keine Gewißheit zu; den uns begegnenden Gütern und Uebeln der Welt ſteht es niemals angeſchrieben, ob ſie Belohnung und Strafe ſind und ſeyn ſollen, oder nicht? Aber entſchieden ſoll es nun einmal ſeyn; die Fragen ſind für uns viel zu wichtig, und ihre Beantwortung liegt unſerm Herzen viel zu nahe, als daß wir nicht der fatalen Ungewißheit auf irgend eine Weiſe zu entgehen ſuchen ſollten. Allein ſo wie wir entſcheiden, iſt der Irrthum unvermeidlich; denn wir haben durchaus keine Wahrheit, die uns in unſerm Nachdenken über dieſe Sa-

chen

chen ſicher leiten könnte. Die vielen Vorurteile und liebloſen Meynungen über menſchliche Begegniſſe, in wie fern leztere als Belohnung und Strafe angeſehen werden können, jene irrigen Meynungen, ſag' ich, die ſchon Jeſus an ſeinen Zeitgenoſſen rügte, ſind unter uns noch eben ſo einheimiſch, und können die Gefahr, ja ſelbſt die Nothwendigkeit zu irren, einſtweilen genugſam beſtätigen. Ich denke nun, daß uns die Ungewißheit über unſre nahmhaften Strafen und Belohnungen, für unſre Tugend eben ſo nachtheilig ſey, als die Irrthümer die wir über ſie hegen; und daraus ſchließe ich nun, wie mir deucht mit Recht: daß ein Glaube, der durch ſich ſelbſt ſo unhintertreiblich auf Ungewißheit oder Irrthum führt, und welcher eben dadurch unſerm Verdienſterwerbe ſo nothwendig nachtheilig iſt, ein ungereimter und verderblicher Glaube ſey. — Daß er uns zu ungerechten, zu liebloſen und ſchädlichen Urteilen, ſowohl über uns ſelbſt, als über andere, fortziehe, ich meyne zu jenen Afterurteilen: daß der glücklichſte der verdienſtvolleſte, und der unglücklichſte der ruchloſeſte ſey, iſt, ich ſage es noch einmal, unvermeidlich. Denn, ſind Glücksgüter wirklich unſre Belohnung, und Unglücksfälle unſre Strafe; wie kann ich anders, als ſo ſchließen: derjenige, der von ihnen viele beſizt, iſt ein Mann von großem Verdienſte, ich finde nun dieſes an ihm, oder nicht? und wer am unglücklichſten iſt, muß der ſtrafwürdigſte ſeyn, ſey es auch immerhin, daß die Größe ſeiner Schuld, und die Beweiſe derſelben, für mich noch verborgen ſind? An gewiſſe Kennzeichen, wodurch ſich mir die Güter der Welt bald als Geſchenke, bald als Belohnung, bald als bloſe Forthülfe der Tugend,

 und

und ſo die Uebel bald als Unglück, bald als Beleidigung, bald als Züchtigung, bald als Strafe ankündigen ſollten, kann ich mich nicht halten, wenn ich über ſie urteilen will, und beurteilen muß ich ſie doch; — an Weltgeſetze, nach denen ſie augenſcheinlich unter die Verdienſtvollen und Schuldigen gerecht vertheilt, auch nur in vielen Fällen gerecht vertheilt vorkämen, eben ſo wenig; — an die Gottheit auch nicht: denn dieſe kenne ich allein aus ihrer Regierung, deren Vergeltungsgerechtigkeit ich eben aus den unglücklichen oder glücklichen Begegniſſen, die ich für Belohnung und Strafe annehmen muß, (wofern ſie anders damit vergilt) zu erſehen habe. — Ich bin alſo in der Beurteilung unſrer Schickſale, ſo wie ich einmal von dem Gedanken, daß ſie Vergeltung ſind, ausgehe, dahin gebracht, daß ich mich blos an die Arten vorhandener Begegniſſe halten, und ſind ſie glücklicher Art, auf ein Verdienſt deſſen, dem ſie begegnen, und ſind ſie unglücklicher Art, auf eine Schuld des Unglücklichen ſchließen muß. Steht dieſem meinen Schluße entgegen, daß auch manche Begegniſſe bloſe unverdiente Hülfe zur Tugend, oder bloſe Züchtigung ſeyn könnten; ſo gebe ich dieſen Gedanken lieber auf, als meinen Glauben an Vergeltung, und dieß um ſo leicher, da ich bemerke, daß auch Belohnung Tugendhülfe, und Strafe Züchtigung für uns werden kann.

Wie ſehr die Eigenliebe auf der einen, und die Unwiſſenheit im Sittlichen, in Begleitung der Furcht, auf der andern Seite dieſe Schlußart begünſtige, iſt ſchon bekannt; überdieß iſt hier der Ort nicht, die Folgen davon aufzuzählen.

Wenn

Wenn ſchon die bisherigen Betrachtungen die Ungereimtheit einer äußern ſittlichen Vergeltung zur Genüge aufdeken konnten; ſo ſcheint denn doch noch, wenigſtens die **Möglichkeit** derſelben übrig zu ſeyn, und mit ihr der Gedanke, daß wohl ſelbſt dasjenige, was uns auch nur **gedenkbar** iſt, von deſſen Ausführung wir aber die Art und Weiſe nicht einzuſehen uns gerne beſcheiden, von der **Gottheit** zu Stande gebracht werden möge. "Es läßt ſich doch **gedenken**, ſagen einige, wenn auch die jezige Weltregierung noch nicht dafür ſpricht, daß Gott die Welt noch ſo lenken werde, daß endlich jeder Verdienſtvolle ſein gebührendes Maaß von Glück, und ſo der Sünder ſeinen Theil ſtrafender Widerwärtigkeiten empfange. Und da wir nun einmal den Glauben an Vergeltung nicht fahren laſſen können; ſo halten wir uns denn an ihn, in der Zuverſicht, daß er uns nicht irre führe, wenn wir unſer Vertrauen auf die Vergeltungsgerechtigkeit eines **Gottes** ſetzen". — Ich glaube nun aber ſogar, daß **eine ſolche Vergeltungsgerechtigkeit auch nicht einmal gedenkbar** ſey.

Ich ſchließe nämlich ſo: **Wenn zweyerley Sachen, ſo wie in unſerm Falle die Güter und Uebel der Welt auf der einen, und das Verdienſt und die Schuld auf der andern Seite, in Gleichheit gebracht werden ſollen; ſo müſſen ſie ſich in Rückſicht ihres Maaßes geradezu vergleichen, oder es muß ſich ein Maaßſtab, nach dem ſich zwiſchen ihnen eine Vergleichung anſtellen läßt, gedenken laſſen.**

Nun iſt aber weder das eine noch das andere gedenkbar; alſo iſt auch eine gerechte Ausmittelung zwiſchen ſolchen Gütern und dem Verdienſte, zwiſchen den äußern Uebeln und der Schuld, folglich eine Gleichung, eine Gerechtigkeit unter ihnen, ungedenkbar. Es iſt aber ſchlechterdings unmöglich, die Größe und Menge der belohnenden Güter mit der Größe eines Verdienſtes, oder die Größe beſtrafender Uebel mit dem Maaße einer Schuld in Vergleichung zu ſetzen; eben ſo unmöglich, als ſich eine dritte Sache als Maaßſtab zu gedenken, an welche jene beyderley Gegenſtände ausgeglichen werden könnten. Wie viel Lebensgüter gebühren einem gewiſſen Verdienſte, und wie viel und große Uebel einer nahmhaften Schuld, wenn ſie beyde vergolten ſeyn, wenn zwiſchen je beyden Gleichheit und Gerechtigkeit ſtatt finden ſoll? Welche ausgebreitete Ehre, welches Maaß von Geſundheit und Lebensdauer, welche und wie viel wohlſchmeckende Speiſen und Getränke gebühren dem Manne, der das Verdienſt von dieſer und jener Größe aufweiſen kann? Dieſe Fragen ſind, wie ich glaube, an ſich ſelbſt und folglich für Jedermann unbeantwortlich. Denn es iſt unmöglich, zwiſchen Sachen eine Gleichheit auszumitteln, die ihrem Weſen nach in keine Vergleichung kommen können; es iſt eben ſo unmöglich, ein Verdienſt mit dem Wohlgeſchmacke einer Speiſe und umgekehrt, als die Schwere eines Körpers mit einer Elle zuſammen zu halten, und zwiſchen den Größen beyder eine Gleichheit oder Ungleichheit zu entdecken. Daß ſich aber das Verdienſt und die Schuld gegen alle Größenvergleichung mit den übrigen Gütern

und Uebeln, unter weſſen Hände ſie auch kommen mögen, ſträuben müſſen, erhellt daraus: daß das Verdienſt ein unvergleichliches Gut iſt, das in keinem Preiße ſtehen, und nur in und durch ſich ſelbſt, folglich auch nie nach und durch eine andere Sache, als ſeinem Maaßſtabe, geſchätzt werden kann; daß hingegen alles übrige, was noch gut zu nennen iſt, etwas blos nützliches ſeyn kann, das ſich niemals für ſich ſelbſt, ſondern nach dem Unvergleichlichen, wozu es dient, und nach ſeinem Beytrage zu demſelben, ſchätzen läßt. Sollten ſich dieſe beyderley Güter gleich halten laſſen; ſo müßte die verdiente Würde des Menſchen nicht mehr das unvergleichliche Gut ſeyn, ſie müßte zuvor mit dem Nützlichen einartig werden, damit in beyden gleichartige Größen zum möglichen Ausgleichen gefunden würden: ſonſt iſt zwiſchen ihnen durchaus keine Gleichhaltigkeit und gleiche Geltung gedenkbar. Was aber in dieſer Rückſicht von dem Verdienſte gilt, das gilt auch von der Schuld. — Dieß ſey hier einſtweilen genug, um einzuſehen, wie fern nur allein unſere Phantaſie und Willkühr im Einverſtändniße mit unſern blinden Neigungen die entſcheidenden Richter ſeyn können, wenn die Frage nach dem Maaße von Weltgütern, welche einer gewiſſen Größe von Verdienſt gebühren ſollen, oder nach der Anzahl und Größe von Uebeln, die einer nahmhaften Schuld gleich kommen ſollen, zur Entſcheidung aufgeworfen wird; eben weil die Vernunft dieſe zu vergleichenden Sachen in ſich ſelbſt aller Ausgleichung widerſtrebend findet. Dieß macht es uns aber um ſo leichter, unvermeidlicher, und untadelhafter ſo zu denken: "wenn Glücksgüter nun einmahl unſre Belohnung ſeyn ſollen; ſo ſind ſie es alle:

und wenn wir das Verdienſt, das ſie vergelten, noch nicht kennen ſollten; ſo ſchließen wir mit Recht, daß gewiſſe verborgene Verdienſte da ſind." Oder auch ſo zu denken: "Dieſen unſern Verdienſten gebührt mehr, als wir erhalten haben." Kurz, da wir in unſerm Verdienſte ſo wenig, als in unſrer Schuld einen Maaßſtab haben, an dem wir unſre Foderungen und Erwartungen, ſey es in Abſicht der Belohnung oder Strafe, je prüfen können; ſo iſt es unſrer Willkühr überlaſſen anzunehmen: daß wir für einen Gran von Verdienſt ſo viel Güter zur Belohnung erwarten, ja ſelbſt fodern dürfen, als wir uns wünſchen mögen, und daß wir unzählige Unglücksfälle von aller Art wegen irgend einer bewußten Schuld zu fürchten haben. Ich behaupte ſogar, daß es uns unvermeidlich ſey, ſolche Gedanken bey uns zu unterhalten; denn wir müſſen wiſſen und bey uns beſtimmen, wie viel wir für unſre Thaten und Unthaten zu erwarten haben, indem wir darnach unſre Hofnung und Furcht einrichten, und dieſe wieder zum Grunde unſres Fleißes und unſrer Vorſicht machen müſſen; Belohnung iſt unſer Ziel, bey dem wir einzig ſtehen bleiben, und worauf wir alle unſer Thun und Laſſen berechnen müſſen. Es iſt demnach unausbleiblich nöthig für uns, für unſer jedesmaliges Verdienſt, das wir im Auge haben, in Gedanken ein Maaß von Belohnung feſtzuſetzen, und daran zu glauben; dieß müßen wir auch ſchon deswegen thun, weil die natürliche Neigung, alles, was uns am Herzen liegt, beſtimmt zu erkennen, in uns immer lebendig iſt, und uns mahnt und drängt, etwas darüber feſtzuſetzen. Da nun unſre Vernunft ſich dabey an kein eigenes Geſetz halten kann;

ſo

ſo müſſen wir wohl den geheimen Führern unſres Herzens, den dunkeln Neigungen und der Phantaſie, ihren unerſättlichen Wünſchen, und alles vergrößernden Furchten folgen. Wie könnten wir aber einen Glauben, der uns in ſolche Hände geben muß, anders als ungereimt und falſch nennen? Er laſſe uns zu viel, oder zu wenig hoffen und fürchten; auf jeden Fall ſind wir durch ihn außerhalb den Grenzen der Vernunft und Natur geſezt; unſre Tugend kommt in Gefahr, wir mögen uns nun in unſern Hofnungen auf belohnende Güter betrogen finden, oder die große Furcht vor der unabſehlichen Strafe unſrer Schuld, die wir uns etwa zuziehen dürften, mag unſer ganzes Weſen einnehmen, und unſre Kräfte lähmen. Was aber noch mehr iſt: wie können wir einer Art von Vergeltungsgerechtigkeit, die in ſich ſelbſt zerfällt, indem dasjenige, was ſie ausgleichen ſoll, die Möglichkeit aller Ausgleichung ausſchlägt, noch ferner unſern Glauben ſchenken? Dieſe Frage trift eine ſolche Vergeltungsgerechtigkeit auf alle Fälle, wir mögen ſie nun in die Gottheit, oder in Menſchen verpflanzen.

Die einem Verdienſte gebührende Belohnung kann der Verdienſthaber, und muß er f o d e r n; ſie iſt eine Sache, die ihm unausbleiblich zu Theil werden muß; er, d e r V e r d i e n ſ t v o l l e, h a t e i n v o l l e s E i g e n t h u m s r e c h t a u f ſ i e. Will alſo Gott ſein Vergelter ſeyn; ſo fodert er von ihm ſeine Gebühr mit Fug und Macht: werfen ſich Menſchen zu ſeinen Vergeltern auf; ſo wird es ihnen von ſeinem Verdienſte her zur Zwangspflicht gemacht, daß ſie ihm reichen, was ſich gebührt. Und wenn ſie ſich als Vergelter unſerer Schuld angeben; müſſen ſie

dann nicht auch den Anſprüchen unſerer Schuld ergeben? Aber ich gehe weiter: unſer Verdienſt, ſo wie es da iſt, kennt in Rükſicht ſeiner Anſprüche auf Belohnung keine ferne Zeit; ſo wie es vorhanden iſt, tritt auch ſeine Foderung an Vergeltung ein, es gibt ſeinem Beſitzer ſogleich das Recht, für ſein Herz einen Genuß zu verlangen, der die Größe ſeines Verdienſtes aufwiegt. Und dieſes Herz mit ſeinem immer regen Durſte nach belohnenden Vergnügen läßt ſich nicht hinhalten, und braucht es auch nicht. Was folgt daraus? die eine ſchon gerügte Ungereimtheit: daß wir Gott rechtmäßiger Weiſe müßten vorſchreiben können, wann er belohnen ſolle, und daß wir ihm, im Fall er ſeine Pflicht gegen uns nicht erfüllt, einer Ungerechtigkeit zeihen dürfen. Weiter: das Maaß von Belohnung, welches wir fodern können, ſetzen wir ſelbſt willkührlich feſt; wie wir vorhin ſahen, müſſen wir es willkührlich feſtſetzen, auch ſchon deswegen, weil wir uns durchaus nicht für belohnt halten können, wenn wir die Menge von Gütern nicht erhalten, in deren Genuße wir nur allein froh und zufrieden ſind; denn, wenn uns die noch fehlenden gewünſchten Güter mißmüthig machen, wer kann alsdann in der That je ſagen, daß wir Belohnung, die doch ſicherlich Freude ſeyn ſoll, wirklich genießen? Hier kommt die zweyte Ungereimtheit: Wir können Gott vorſchreiben, welcherley und wie viel Güter er uns geben müſſe, wenn er uns Vergnügen machen, folglich uns belohnen wolle. — In Rükſicht auf menſchliche Vergelter iſt es nicht anders. Habe ich mir ein Verdienſt erworben; ſo habe ich in ihm ein vollkommenes Recht auf ſeine Belohnung; denn dieſe iſt ſeine unnachlaßliche Gebühr.

Sind äußere Güter meine Belohnung, und ich kann ſie mir nicht ſelbſt verſchaffen, ſie, worauf ich doch ein vollkommenes Recht habe, ja ſoll ich mir nie vorſetzen, ſie um ihrer ſelbſt willen zu erwerben, weil ich ſonſt eigennützig, aber nicht verdienſtlich handeln würde, was mir doch in jedem Falle obliegt; ſo folgt: daß meinem Rechte auf ſolche belohnende Güter, außer mir, nämlich in andern vernünftigen Weſen, eine vollkommene Pflicht gegen über ſtehen müſſe, nach welcher ſie von meinem Rechte her, alſo zwangsweiſe gehalten ſind, mir meine Gebühr zu verſchaffen. Denn was wäre mein Recht auf Belohnung, welches nicht anders als durch Pflichten anderer in Erfüllung gehen kann, wenn es eben den andern dieſe Pflichten nicht auferlegte, und wenn, im Fall ſie ſie nicht in Erfüllung bringen, ich ſie nicht dazu zwingen könnte? Nun aber kann Gott dieſes Weſen nicht ſeyn; ihm kann ich mit meinem Rechte keine Zwangspflicht aufgeben, weil er über all' unſern Zwang erhaben iſt. Was bleibt alſo ſonſt übrig, wenn es nicht dieß iſt: daß Menſchen, von meinem Rechte auf Belohnung her, Zwangspflichten erhalten müßten, wenn es ſeine Richtigkeit damit hätte, was man ſo gemeinehin annimmt, daß nämlich unſre Belohnung in dem Genuße äußerer Güter beſtehe. Daß aber dieſe Folge, demnach auch ihre Vorausſetzung, die man annimmt, ungereimt ſey, erhellt ja wohl von ſelbſt. Wir erkennen keine Pflicht andere zu belohnen, die uns von ihrem Rechte auf Belohnung als eine Zwangsverbindlichkeit auferlegt werden könnte; wir ſehen auf keine Weiſe ein, wer von uns allen gegen den zweyten und dritten, der in ſeinem Verdienſte ein Recht auf Belohnung hat, die Zwangs-

pflicht haben ſollte; wir ſelbſt ſind zu bedürftig, und zu unwiſſend, als daß wir andere mit unſern Gütern gerecht belohnen könnten; und überhaupt können wir uns nicht als ſolche anſehen, die dazu beſtimmt wären, geradehin dem Heile anderer, ſondern vielmehr unſern eigenen Zwecken des Lebens zu dienen. Doch, wie geſagt, der Widerſpruch ergibt ſich von ſelbſt. — Ich rede jezt nicht davon, was man, gegen alles ſchlußgerechte Verfahren, bey dem Glauben an äußere Vergeltung dennoch annehmen kann; ſondern nur davon, was aus demſelben nothwendig folgt, und in dieſer Hinſicht fürchte ich nicht, daß mich Jemand einer unrichtigen Folgerung überführen werde.

In Rükſicht der Strafe iſt es nun nicht anders. Jede Schuld eines Menſchen, wenn ſie für ſich ſelbſt betrachtet wird, berechtigt vollkommen zu einer gleichmäßigen Strafe. Nicht genug, daß, wofern äußere Uebel mit ihrem Leiden Strafe ſind, zwiſchen ihnen und irgend einer Schuld keine Ausgleichung möglich iſt; es müßten auch andere Menſchen gegen den Schuldigen, von ſeiner Schuld und von deren vollkommnen Anſprüchen auf Strafe her, die ihnen doch in aller Rükſicht unmögliche Zwangspflicht haben, ihm dieſe gerechte Strafe in Uebeln, die ſeiner Schuld gleich gelten, zuzufügen. Dieſe Pflicht würde ſie aus den nämlichen Gründen treffen, wie die Pflicht der Belohnung. Um dieß richtig zu finden, hat man nicht die Willensmeynung des Strafwürdigen, ſondern blos ſeine Schuld, und die vollkommne Berechtigung zur Strafe, worauf ſie führt, zu befragen; ich meyne, man habe nicht dieß in Anſchlag dabey zu bringen,

gen, ob der Schuldige ſein vollkommnes Recht auf Strafe, etwa ſo wie der Verdienſtvolle ſein Recht auf Belohnung, gegen ſeine dienenden Pflichtträger durchzuſetzen gewilligt ſeyn möge, ſondern allein dieß, daß die Vernunft in ſeiner Schuld in der That einen vollen Berechtigungsgrund zu einer Pflicht zu ſtrafen anerkennen, und zugleich eingeſtehen müſſe, daß der Schuldige ſelbſt dieſe Pflicht nicht haben könne; daß ſie demnach auf andere falle, und zwar auf uns Nebenmenſchen: weil die Gottheit als frey von allen Zwangspflichten anzunehmen iſt. Allein, dieſe Pflicht, um nur einige Seiten zu berühren, iſt uns zu erfüllen durchaus unmöglich; geſetzt auch, daß gegen die Uebernahme derſelben in unſerer Natur ſonſt kein Grund ſpräche; ſie iſt nämlich nicht allein deswegen unmöglich für uns, weil wir nicht im Stande ſind, die Schuld des andern gehörig zu beurteilen; auch nicht blos darum, weil wir nicht immer die Macht haben, andere mit Strafübeln zu erreichen; ſondern beſonders darum, weil ſich die Uebel mit ihren Leiden ſchon von ſelbſt in keine Gleichheit mit der Schuld bringen, folglich als Strafen nie gerecht vertheilen laſſen.

Sagt man: "Wir müßten es der Gottheit überlaſſen zu beſtimmen, welche und wie viel Güter einem Verdienſte, oder Uebel einer Schuld gebühren ſollen"; ſo antworte ich, einmahl: daß wir eben geſehen haben, wie die Gottheit unſer ſittlicher Vergelter wohl nicht ſeyn könne, deswegen, weil er keine erzwingliche Vergeltungspflicht gegen uns haben kann; ferner: daß wir in der Regierung Gottes, und in der gegenwärtigen

Vertheilung ſeiner Gaben keinen Grund finden anzunehmen; daß er das Maaß vergeltender Güter und Uebel beſtimmen wolle; noch mehr: daß Gott entweder das an ſich Unmögliche müſſe möglich machen können, oder daß er nach Belieben und ohne einen Grund der Gerechtigkeit in unſerm Verdienſte anzuerkennen, oder daß er nach unſern launigen Wünſchen verfahren müſſe, wenn es auf die Beſtimmung des Maaßes vergeltender Güter oder Uebel ankommt. Sollte ich der Gottheit zutrauen, daß ſie die Zahl ein gewiſſes Verdienſt vergeltender Güter beſtimme; ſo müßte ich, wie geſagt, erſt glauben, daß ſie das an ſich Unmögliche möglich zu machen im Stande ſey. Das hier in unſerm Falle obwaltende an ſich Unmögliche iſt nämlich, wie ich vorhin zeigte: eine Gleichheit zwiſchen an ſich ungleichartigen Gütern, (ſo wie ein Verdienſt und jedes andere Gut denn immer von ganz verſchiedener Art ſind, und nie gleichhaltige Größe zu einander haben können,) zu beſtimmen. Ich müßte ferner glauben können, daß die Gottheit, um gerecht zu ſeyn, eine Zahl belohnender Güter, ohne einen Grund, warum eben ſo viel? in dem Verdienſte zu haben, feſtſetzen könne, und daß ſie geſonnen ſey, mit dieſem beliebig angeſetzten Maaße denn doch eine, der Verdienſtgröße gleichkommende Belohnung, das heiſt, eine Gerechtigkeit derſelben, die keinen Grund hat, uns vorzuſpiegeln. Und wenn ich dann beydes nicht glauben kann; ſo müßte ich das noch Unglaublichere glauben, daß ſich nämlich die Gottheit in der Feſtſetzung des Maaßes vergeltender Güter und Uebel nach unſern Wünſchen und Launen bequeme. Denn, außer der Verdienſtgröße und ihrem Verhältniße zu der Größe des

Wer-

Werthes vergeltender Güter, und außer der Willkühr Gottes, oder unſerm Belieben, findet ſich zu der genannten Feſtſetzunng der Zahl vergeltender Güter kein Grund: iſt der erſte unmöglich, und gibt der zweyte und dritte keine gerechte Beſtimmung des Maßſes einer Vergeltung; ſo weiß ich nicht mehr, warum ich eine ſolche Beſtimmung der Gottheit anheim ſtellen ſoll. Und wenn man mich denn doch darauf hinweiſt; ſo gibt man zu erkennen, daß man mir zumuthet, einen ungegründeten und ungereimten, oder einen blinden Glauben an Gottes Gerechtigkeit zu unterhalten. Denn wie kann ich etwas von Gott glauben, was er mir nicht zu erkennen gibt, ja was mir als etwas unmögliches und ungereimtes in ihm erſcheint? Ich verweile mit Fleiß noch einige Augenblicke bey den Widerſprüchen, die in der Annahme einer beliebigen Vergeltungsgerechtigkeit liegen. Finden ſich in den Graden unſres Verdienſtes und unſrer Schuld keine Geſetze der Gerechtigkeit für die Zahl vergeltender Güter und Uebel; ſo iſt es, däucht mir, bloſes Belieben Gottes, daß er uns gewiſſe Geſetze vorſchreibt; denn um Güter und Uebel nach Belieben unter uns austheilen zu können, bedurfte es dieſer Geſetze nicht; ſo gab er ſie, um nur einen Scheingrund vorzuweiſen, warum er dieſem Gutes, dem andern Uebels thue; ſo gab er ſie, um uns nur zu zeigen, daß er ſich in ſeiner Ausſpendung des Guten und Böſen nicht daran zu binden brauche; ſo iſt es mit jenen ſeinen Geſetzen auch nicht ſo Ernſt, als man vorgibt —. Und in der That können die ungleichen Vertheilungen des Guten und Böſen dieſer Folgerung ungemein das Wort reden. — Was ſoll aber alsdann aus der Tugend der Menſchen werden,

wenn

wenn ihre Geſetze ihnen ſo locker an Belohnung und Strafe geknüpft, oder ſo ganz von dieſen losgebunden erſcheinen? wenn es noch immer übrig bleibt zu glauben, Gott ſey wie einer von jenen menſchlichen Geſetzgebern, welche, als Herrn über die Geſetze, ſich vorbehalten, nach Gutdünken da und dort davon abzuweichen, und ſie zu mildern, oder zu ſchärfen nach Wohlgefallen? Wie ſoll dann je eine Liebe und Achtung gegen Tugendgeſetz und gegen Pflicht in uns möglich werden, wenn dieſe als blos beliebige Bedingungen unſrer Lebensfreuden vorkommen?

Nicht genug; der Glaube an eine äußere ſittliche Vergeltung hat noch ſeine andern anſtößigen Seiten. Unſer Verdienſt ſoll, dieſem Glauben zufolge, mit Weltgütern belohnt werden. Es ſey! nun aber mit welchen? Was außer mir für mich gut ſeyn ſoll, kann es nur dadurch werden, daß es mir dienlich und nützlich iſt. In Beziehung auf mich iſt nichts für ſich ſelbſt erfreulich, iſt nichts, was ich um ſein ſelbſt willen wünſchen könnte, als nur mein eigner Werth, den ich mir verſchaffen ſoll. Was mir noch außerdem wünſchenswerth ſeyn ſoll, alſo alles, was außer meinem Werthe liegt, kann ich nur deswegen gut finden, weil es mir zu meiner Würde, zur Liebe und zum Genuße derſelben, heilſam und nützlich iſt. Wäre meine Würde nicht mein Alles, wäre ſie nicht das lezte Ziel meiner Wünſche und Beſtrebungen; wie wäre es mir möglich, was mir doch ein innerer Ruf zum unwiderſprechlichen Geſetze macht, in allen Fällen blos aus mir ſelbſt, alſo frey und tugendhaft zu handeln, das heißt, den lezten Grund und Zweck meines Thuns ganz

allein in mir ſelbſt zu ſuchen? Ich ſage, wäre es meine Würde nicht, die meinen Lebensweg beleuchtet, die von ſelbſt meinen Willen zu Thaten leitet, deren Glanz und Vortrefflichkeit über alles mich zur Liebe reizen, und durch dieſe zu Thaten anfeuern und begeiſtern kann; wie wollte ich frey, wie tugendhaft und verdienſtlich handeln? Iſt aber ſie mein alles, worin ſich alle meine Wünſche und Begehrungen endigen müſſen, und habe ich mir ſie erworben und zum Verdienſte gemacht; womit ſoll ſie nun belohnt werden? Die Belohnung derſelben muß ſicherlich auch ſo etwas ſeyn, was ich mir um ſein ſelbſt willen wünſchen kann und wünſchen muß. Soll alſo mein Verdienſt vielleicht mit mehr Würde, die ich noch nicht beſitze, vergolten werden? Wer kann mir dieſe geben? wer hat Würde und Güte ſo im Ueberfluße, daß er andern davon mittheilen könnte? Wie läßt ſich ohnehin auch der Werth einer Perſon mittheilen, eine perſönliche Eigenſchaft, die nichts bewegliches iſt? Und wie läßt ſich mit Würde belohnen, da Würde eben dasjenige iſt, was belohnt werden kann und ſoll? mit Würde, die wir uns ſelbſt zu erwerben berufen ſind? — Alſo mit äußern Gütern ſoll meine Würde, dieß mein Verdienſt, vergolten werden. Aber eine Belohnung ſoll etwas an ſich ſelbſt wünſchenswerthes für mich ſeyn, in ihr ſollen alle meine Wünſche ſtehen bleiben ſo, daß ich ſie um ihrer ſelbſt willen verlangen kann. Da nun alle äußere Güter, wenn ſie meiner Würde an Werth nicht gleich kommen, und mir meine Freyheit und Selbſtſtändigkeit im Handeln nicht unmöglich machen ſollen, nur allein nützliche Güter, wofür ſie denn unſer Herz auch ohnehin nur annehmen kann, ſeyn können; ſo müßten

ſie, um Belohnungen zu ſeyn, zugleich auch nicht blos nützlich, ſondern an ſich ſelbſt wünſchenswerth ſeyn; ich müßte ſie um ihrer eignen Vortrefflichkeit, nicht allein aber um ihrer Nützlichkeit, folglich um meiner Würde und ihrer Liebe willen, wozu ſie eigentlich dienlich ſind, verlangen können. Allein das heißt offenbar: ſolche Güter als Belohnung zu denken iſt unnatürlich und widerſprechend, heißt ſie als lezte Zwecke, und doch auch nur als bloſe Mittel denken. — Wie ſich aber die Belohnung zum Verdienſte verhält, ſo verhält ſich auch die Strafe zur Schuld; ſo untauglich demnach die äußern Güter zur Vergeltung unſers Verdienſtes ſind, ſo unfähig müßen auch die äußern Uebel zur Vergeltung unſrer Schuld ſeyn; folglich iſt es eben ſo ungereimt, dergleichen Uebel für Strafen zu halten, als es unnatürlich iſt, jene Art von Gütern zu Belohnungen erheben zu wollen.

Folgende Gedanken führen auf das nämliche:

Freuden, die unſer wahres Verdienſt, ich meyne unſre Selbſtwürde, dadurch daß ſie unſerm Herzen, ſey es in der Möglichkeit und Ferne oder in der Wirklichkeit, vorſchwebt, uns nicht gewähren kann, können nur von Wahn und Täuſchung herkommen. Das iſt eine Wahrheit, die durch viele ſehr triftige Gründe unwiderſprechlich wird. Ich will davon gegenwärtig nur einige ſehr gemeinverſtändliche dafür anführen. Wäre die Liebe zu unſerm Verdienſte, ſage zu unſrer erwerblichen Würde, nicht die einzige wahre Freude, an die wir in unſern Wünſchen nach Genuß gebunden ſind; wie könnten wir dann einzig um dieſer unſrer Würde willen handeln,

deln, und alſo, wozu wir doch unſer ganzes Leben hindurch berufen ſind, frey und tugendhaft handeln? Daß wir aber nur nach wahrem Vergnügen, womit von uns ein wahr erkanntes Gut gefühlt wird, zu ſtreben von Natur gehalten ſind, bedarf ſchwerlich eines weitern Beweiſes. Eben dieſe Wahrheit beſtätigt auch die Erfahrung die wir machen können, wenn wir den Quellen unſrer mehrſten Vergnügungen nachforſchen, und ſie näher unterſuchen wollen. Alsdann finden wir nämlich hinter den meiſten derſelben die Täuſchung und den Wahn als Gehülfen hervorſchielen. So macht uns Lob, Ehre und Ruhm manches Vergnügen; aber wie geht es gemeiniglich dabey her? Wer uns lobt und ehrt, der eignet uns einen Werth zu, den wir verdient haben ſollen, (denn dieſer läßt ſich nur verdienen und durch uns ſelbſt erwerben;) dadurch verhilft uns der Ehrengeber zu einem Glauben an unſer Verdienſt, und eben hiedurch zu einer Freude darüber. Beſitzen wir nun das uns zugeeignete, und von uns geglaubte Verdienſt; ſo iſt unſer Vergnügen der Ehre wahr; haben wir dieſes Verdienſt aber nicht, wenigſtens in dem Maaße nicht, als der Ehrende uns glauben machen will, und wir nehmen es doch, auf Treu und Glauben, für wahr an; ſo iſt, offenbar, unſere Freude darüber aus einem Wahn entſtanden, und wir können, glaub ich, ohne Widerſpruch nicht behaupten, daß ſie eine Belohnung ſey. Ein anderer vergnügt ſich an ſeinem Reichthume, an ſeinem Stande und Vorrange, an ſeinen Kleidern und Geräthſchaften, an ſeinen Kindern und Verwanden, an der Herrſchaft, die er über Menſchen und Thiere ausüben kann, an gewiſſen Eigenſchaften und Zuſtänden ſeines Körpers —. Selten wird

ſich finden, daß ſolche Vergnügungen aus der Wahrheit fließen. Die Größe und Wichtigkeit ſeines Vermögens denkt ſich der Reiche als ſeine Wichtigkeit und Vortreflichkeit; an dieſer leztern vergnügt er ſich gemeiniglich in dieſem Falle, und täuſcht ſich. Den Vorzug ſeines Standes und Ranges denkt ſich der Vornehme als ſeinen perſönlichen Vorzug, und vergnügt ſich, gewöhnlich täuſchender Weiſe, an dieſem, wenn er ſich ſeines Ranges freut. Mit jenen übrigen Gegenſtänden der Liebe iſt es eben ſo beſchaffen. Vergnügten ſie uns blos durch ſich ſelbſt, und nicht ſowohl durch die Gedanken an unſern Werth, die ſie veranlaßen und beglaubigen helfen; ſo würde ihre Gewalt, womit ſie unſerm Herzen Vergnügen abzuzwingen ſcheinen, nicht ſo veränderlich ſeyn; ſie würden, wenn ſie heute vergnüglich ſind, uns morgen nicht gleichgültig oder zum Eckel werden, ſondern ſich gegen unſer Herz eben ſo gleich bleiben, wie gegen unſern Verſtand. Selbſt die ſogenannte thieriſche Luſt, die unſer durch Speiſen und Getränke, durch Wärme und andere Dinge gereizter Körper uns verſchaft, hat meiſt in der Täuſchung ihren Urſprung. Das Leben, die Thätigkeit, die Stärke unſrer thieriſchen Maſchine, die ſich bey Gelegenheit ſolcher Reize unſrer Seele ankündigen, wird von uns gemeinehin, obſchon im Dunkeln, als unſre perſönliche Thätigkeit und Stärke gedacht; und was denken wir uns alsdann anders als Eigenſchaften unſrer Perſon, in denen wir eben unſre Würde und verdiente Güte finden können? Doch es iſt hier der Ort nicht dieſe Sache auszuführen; genug einſtweilen, daß wir eingeſtehen müſſen, der größre Theil des Vergnügens, welches die äußern Dinge in uns erwecken, hat den Wahn

zum Vater, und dieſe Dinge, in wie fern ſie dadurch vergnüglich ſind, ſind mit Recht für täuſchende Güter zu halten.

Wollen wir nun behaupten, daß unſre Belohnung in äußern Gütern beſtehe; ſo müſſen wir alle die, welche uns dadurch, daß ſie uns zum Verdienſterwerb und zur Freude über unſer Verdienſt behülflich ſind, Vergnügen gewähren, davon abziehen; und welche werden nun, um unſre Belohnung ſeyn zu können, ſonſt noch übrig bleiben, als jene täuſchenden Güter mit ihren Wahnfreuden? Oder getraut ſich Jemand, uns außer dieſen beyden Arten noch andere, wahres Vergnügen gewährende Dinge, auch nur in kleiner Zahl erweislich anzugeben? — Aber ſollen wir in täuſchenden Freuden unſre Belohnung haben? In thieriſcher Luſt, in den faden Schmeicheleyen der Weltmenſchen, in dem Selbſtbetruge, worein den Thoren ſein Stand, ſein Vermögen, ſeine Herrſchaft und Verwandſchaft einzuwiegen pflegen, ſollte das Verdienſt ſeine Vergeltung finden? Die vergeltende Gerechtigkeit Gottes und vernünftiger Menſchen ſollte ſich nach unſerm Wahne bequemen müſſen? Der Vergelter ſollte aufpaßen, ob ich heute eines gewiſſen Wahnes fähig bin? ob ich mich durch dieſes und jenes Ding täuſchen laſſe? ob heute dieſe Leibes-Nahrung, dieſe Witterung — einen gehörigen Reitz in meiner thieriſchen Maſchiene hervorbringen können? Ich gebe es jedem zu bedenken, ob wohl Gott nach dieſen Rückſichten den Weltplan zur Vergeltung angelegt haben könne? Wenn ich mir viel Verdienſt erwerbe; wie werden alle die Dinge, die ſich um mich herum verſammeln müſſen, um mir das Maaß

mir gebührender Freude zu verſchaffen, ohne Nachtheil meiner Nebenmenſchen, denen ſie zu gleicher Zeit entweder nützen, oder ihre Belohnung geben ſollten, mir zu Theil werden, und wie wird dabey die austheilende und vergeltende Gerechtigkeit beſtehen können? Wie dann vollends, wenn wir uns nun alle eines hohen Verdienſtes zu rühmen haben werden? woher alsdann die Menge äußerer belohnender Freuden? Ohnſtreitig müſſen wir es hernach in der Fertigkeit zur Täuſchung ſehr weit gebracht haben; alsdann wird ein äußerſt reitzbarer, und dennoch des Verderbens unfähiger Körper einen jeden von uns umgeben, eine Welt voll nie aneckelnder ſogenannter ſinnlicher Güter, dergleichen die unſrige nicht iſt, wird hervorkommen, und uns alle wird eine unwiderſtehliche Neigung anwandeln müſſen, einander zu ſchmeicheln und zu koſen, ohne Ernſt und Wahrheit, ohne alle Vernunft und Redlichkeit. Alsdann wird unſer Umgang noch mehr einem Markte gleichen müſſen, wo häßlicher Unſinn gegen Unſinn ausgetauſcht wird; der Dornſtrauch wird zur Kap-Rebe werden, die Dirnen werden ſich zu Göttinnen der Schönheit, und alle Wüſteneyen in Tempe verwandeln müſſen. — In dem Feenlande in Utopien können ſolche Träumereyen, die aus jener Vergeltungart hervorgehen, noch wohl zu dulten ſeyn; aber in einer Welt, wo die Vernunft herrſchen und regieren ſoll, ſind ſie Ungereimtheiten, die an Tollheit grenzen. — Man hat Urſache genug darauf zu dringen, daß die Freunde jenes Glaubens an äußere Vergeltung dieſe Seite ihrer Lehre etwas mehr, als bisher, in Erwägung ziehen, daß ſie die Frenden und Leiden, womit ſie Menſchen-Verdienſt und Schuld vergolten ſehen

hen wollen, ſo wie die Quellen und Bedingungen derſelben, näher ins Auge faſſen mögen. Sicherlich würde dieſer Glaube ſchon längſt unter die Grillen des Afterwitzes verwieſen worden ſeyn, hätte man ſich um den eigentlichen Sinn, und um die Vorausſetzungen der Möglichkeit einer äußern Vergeltungsart mehr bekümmert, und die ganze Sache nicht blos in einem behäglichen Halbdunkel angeſehen. — Ich laſſe es gerne zu, daß in der Oekonomie unſrer ſittlichen **Kultur** manche täuſchende Freude als ein ſehr heilſames Bildungsmittel mit unterlaufe, und daß die Gottheit die Schwächen der Kindheit des Menſchengeſchlechts auf dieſe Art weislich benütze. Aber eine Wahnfreude zum **Ziel** und Ende der Tugend und des Verdienſtes zu erheben, ſie zur Frucht der ſittlichen Vernunft zu machen, — das iſt es, worin Jedermann, wie mir deucht, noch etwas mehr als unſchädliche Träumereyen finden muß.

Kaum iſt es nöthig zu wiederhohlen, daß die Widerſprüche, die jene Belohnungsart treffen, auch der ihr zur Seite ſtehenden Beſtrafungsweiſe ankleben. Soll nämlich die Schuld mit Leiden, die von außen kommen, beſtraft werden; ſo könnte dieß nur vermittelſt einer **Täuſchung** geſchehen, und überhanpt unter ſolchen Bedingnißen, deren Vorausſetzung und Erfüllung durchaus undenkbar iſt. Der Richter beſtraft, ſeinem Bedünken nach, einen Betrüger mit der Beraubung ſeiner Ehre, oder mit der Verminderung ſeines Vermögens. Beydes, wollen wir annehmen, thut dem Betrüger leid. Aber wie? und warum? Weil nun jene Schmeicheleyen der Ehrenbezeugung, die ihn bisher in einen Wahn ſeiner

Würde eingewiegt hatten, bey ihm wegfallen; ihm ſchmerzt nicht die Schuld ſeiner Betrügerey, dieß wahre Uebel, ſondern nur der Verluſt ſeines eingebildeten Werthes; ſein Glaube an dieſen Verluſt, und ſein Leiden daraus, hängt bey ihm eben ſo von den Meynungen anderer ab, und iſt Wahn, wie ſein voriger Glaube an ſeine Vortrefflichkeit. Das ſtrafende Leid kommt demnach, in dieſem gewöhnlichen Falle, aus einer Täuſchung. — Auch das durch den Strafrichter geſchwächte Vermögen ſchmerze den Betrüger immerhin; gewöhnlich geſchieht es doch nur darum, weil er nunmehr ſeinen Werth, den er nach der Größe ſeines Reichthums (er nennt ihn ſeine Macht,) abgemeſſen hatte, nicht mehr ſo hoch anſchlagen, weil er die Gewalt über andere jezt nicht mehr ſo ausüben kann, worin er ſich doch vorhin ſo groß wähnte; der Prunk und Aufwand, den er vorher machte, und womit er die Urteile anderer über ihn zu beſtechen wußte, hören nun auf, und mit ihnen jene Schmeicheleyen, die bisher ſeinen Wahn über ſeine Vortreflichkeit unterhalten hatten; ſein Leiden iſt lauter gewähnter Schmerz. Man hebe den Wahn bey ihm auf, und der Schmerz, die vermeynte Strafe, verfliegt. — Dienen aber einem ſolchen Schuldigen die richterlich zuerkannten Behandlungen etwa dazu, daß er ſeine Schuld ſelbſt fühlt; nun ſo iſt ſein Leiden kein Schmerz über ein äußeres Uebel, ſondern ein ſeiner Schuld eigenthümliches Leiden; ſo wird er nicht mit jenem äußern, ſondern mit dieſem ſeinen innern Uebel, mit ſeiner Schuld ſelbſt beſtraft, und was in dieſem Falle äußeres Straf-Uebel heißt, iſt nichts mehr als ein Werkzeug zur Erweckung des Schuldgefühls.

Ich bemerkte ſchon oben, daß wir das Vermögen des Menſchen, frey und von ſich ſelbſt zu handeln, aufgeben, und folglich mit der ſittlichen Natur, die uns den Glauben daran gibt und ihn auch feſthält, in Widerſtreit gerathen müſſen, ſo bald wir eine äußere Vergeltung annehmen wollen. Laßt uns dieſe Bemerkung noch ein paar Augenblicke verfolgen! — Wir Menſchen müſſen nun einmal bey allen unſern Handlungen die Belohnung und Strafe, die ſie uns zuziehen können, ſey es dunkel oder klar, im Geſichte haben; der Gedanke an die zu erwartende Vergeltung leitet, und der Vorſchmack derſelben bewegt unſern Willen einzig und allein. Sind nun unſre Belohnungen und Strafen äußere Dinge; ſo iſt unſer Streben und Handeln auch an dieſe Dinge gebunden, es hängt nicht mehr von uns ſelbſt ab, denn ſie enthalten den lezten Grund unſers Strebens. Der freye Mann muß ſchlechterdings das ganze Ziel ſeines Wollens in ſich ſelbſt haben; ſeine Würde muß ſein Leitſtern ſeyn, wonach ſein Handeln ſich richtet, namentlich muß der Gedanke an ſeine mögliche Güte ſein Kompaß, ſein Geſetz, und die Liebe zu ihr, jenes reitzende Wohlgefallen an derſelben, ſein Sporn der Thätigkeit ſeiner Thatkraft ſeyn. Auf dieſe Weiſe geht er, wenn er ſich nach den Führern und Antrieben ſeines Wollens umſieht, nicht aus ſich heraus; ſeine Natur hat ihm in ſeiner eignen Würde, die ſie ſeinem Beſtreben vorſezt, in dem Andenken und in der Vorliebe derſelben, ſchon einen innern Wegweiſer und Beweger aus ihrem eignen Schooße gegeben. Eben dadurch werden ſeine Handlungen ſelbſterwerbliche und verdienſtliche. Die Außenwelt bietet ihm nur die Gelegenheiten, die Gegenſtände und

einige Bedingungen ſeiner freyen Thätigkeit an; und doch macht er ſich, was ſie hat, ſelbſt erſt zum Gegenſtande, ſowohl ſeiner Liebe als ſeines Haſſes, durch die von ihm ſelbſt gedachte Beziehung, in welche er die Dinge der Welt zu ſeinem in ſich ſelbſt habenden Zwecke ſezt, und wodurch er ihnen eine Nützlichkeit, oder Schädlichkeit ertheilt. Denn eben dieſe, ihnen durch ſeinen innern Zweck nur allein mitgetheilte, Nützlichkeit oder Schädlichkeit iſt es, warum er ſie liebt oder haßt, will oder verabſcheut; aber nicht ihre Nützlichkeit iſt es, die er eigentlich liebt und begehrt, ſondern ſeine eigne innre Würde, wozu ſie ihm nützlich ſeyn ſollen: denn das Nützliche kann man für ſich und um ſein ſelbſt willen nicht lieben und verlangen. Auf gleiche Weiſe iſt es auch mit der Schädlichkeit der Dinge beſchaffen. — So den freyen Mann und ſein Verhältniß zu der Auſſenwelt angeſehen, findet ſich nichts, was ſeiner Freyheit Eintrag thut. — Legt ihm aber einmal in Gedanken ſolche Güter oder Uebel in der Außenwelt hin, die er um ihrer eigenthümlichen Luſt oder Unluſt willen lieben oder haſſen kann; laßt ſie ihm und namentlich ihre eigne Luſt oder Unluſt, die ſie ihm geben können, ſeine Belohnung und Strafe ſeyn, ich meyne eben das lezte, wonach und wogegen wir ſtreben können; ſo ſeht ihr ihn mit ſeinem Wollen außer ſich herausgezogen und an die Außenwelt gekettet, ſeine Freyheit geht verloren, und mit ihr ſeine Fähigkeit zum Verdienſt und zur Schuld, zur Belohnung und zur Strafe derſelben, kurz, dann erſcheint er als ein widerſinniges Gemächte, das in ſeiner Natur den Saamen zu ewigen Widerſprüchen mit ſich ſelbſt herumträgt. Wie das zu verſtehen?

Die

Die Vernunft ſpricht durch unſer Gewiſſen ſo: "bewahret eure Güte, und erbauet eure Würde in alle Wege! laßt euch deshalben durch keine Sinnenluſt, durch keine Freuden der Eitelkeit und Hoffart, der Rache und Verführung der Unſchuld, — zu irgend einem Schritte verleiten; euer Herz hänge nicht an ihnen!" Man laſſe den Glauben an äußere Vergeltung herzutreten, und die bitterſte Zwietracht iſt unausbleiblich. Iſt es wahr, daß die Gottheit und Vernunft unſre Thaten mit Lebensfreuden vergilt; o! ſo ſind jene Luſten, (freylich unter glimpflichen Namen,) und die Dinge, die ſie uns gewähren, unſre Belohnung, und das gerechte Ziel unſers Beſtrebens; denn in der Belohnung endigt ſich all' unſer Wünſchen und Wollen. "Mit Freuden der Welt belohnt uns Gott; aber nichts kann uns dergleichen Vergnügen verurſachen, als was unſer Blut in jene wollüſtige Wärme und Bewegung ſezt; nichts ſonſt, als an unſern übermüthigen Verächtern unſern Unwillen auszulaſſen, und in ihrem Gefühle unſrer Uebermacht unſern Triumph zu feiern; ſonſt nichts, als jene ſüſſen Träumereyen und Zerſtreuungen, jene faden Tändeleyen und Liebkoſungen, jene Standes- und Aufwands-Größe, oder jener Nachtrab von Sklaven, die keinen andern Willen haben, als unſre Einfälle. Womit ſonſt ſollte uns die Gottheit belohnen können, als eben mit dieſen Dingen, welche uns wohlthun? Es ſind uns alſo heilige Freuden, die ſie uns gewähren; uns zur Gabe ſchuf ſie Gott; ſie ſind unſerm Herzen theuer und werth, und wir dürfen uns unſerm Verlangen und Genuſſe derſelben getroſt überlaſſen; ſie ſind unſer gewiſſes Erb-

 theil,

theil, denn eine Gottheit verbürgt ſich uns für ſie mit ihrer Gerechtigkeit. Was aber ſo unſer alles iſt, dahin neigt ſich unſer Wille gerechter Weiſe; das iſt es, was wir bey unſern Beſtrebungen vor Augen haben ſollen und dürfen. — Umſonſt haben wir unſre Talente und Kräfte nicht; hier an der Quelle der Lebensfreuden, in den Dingen, die uns dieſe Freuden, als das lezte was unſre Wünſche erreichen können und müſſen, verſchaffen, finden ſie ihr Ziel; und nur diejenigen Wege haben wir, um zu ihnen zu kommen, zu wandeln, die die Welt uns offen läßt; je näher ſie dahin führen, deſto vorzüglicher und willkommener müſſen ſie uns seyn. Wie können wir anders? das Unmögliche zu thun, kann kein Gott von uns verlangen; wir rennen alſo, ſo will es unſre von Gott geſetzte Beſtimmung, mit verhängtem Zügel jenen Freuden entgegen; die gütige Gottheit, deren Willen wir ja befolgen, indem wir ſuchen, was ſie uns zum Erbtheil beſchieden hat, wird uns beyſtehen." Wer getraut ſich wohl, dieſe Gedankenfolge einer Unrichtigkeit zu zeihen, wenn er jene Belohnungsart zugibt, und weiß, daß wir Menſchen denjenigen Freuden, die unſer Lebensziel ſeyn ſollen, nachſtreben, und zwar auf demjenigen Wege, den uns Vernunft und Erfahrung als den ſichern, augenſcheinlich bewährten bekannt machen, nachſtreben müſſen. Mir däucht, man müſſe vergeſſen, was das Recht zu folgern mit ſich bringt, oder man müſſe andre Vorausſetzungen jenem Vergeltungsglauben heimlich unterſchieben, wenn man dieſe gefolgerten Geſinnungen tadeln will. Daß die ſittliche Natur ihnen widerſtrebe, wird nicht geläugnet; ſondern nur dieß, daß ſie durch ein an-

dres Mittel zur Lüge gemacht und verſcheucht werden können, als durch eine Verdammniß jener Vergeltungslehre, die ſie, wie geſagt, unausbleiblich nach ſich zieht. So lange dieſe Lehre und mit ihr jene Geſinnungen unter uns noch gelten; ſo lange muß es auch, wenn und bey wem die ſittliche Natur durch ihre eigenthümliche Macht nicht den Sieg über ſie davon trägt, um unſre Tugend, Freyheit und Würde geſchehen ſeyn; denn in dem Lichte dieſer Lehre erſcheinen unſre thörichten Begierden durch das Anſehn der Gottheit und Vernunft durchaus geheiligt; — ſo lange ſchlummert das Gewiſſen, und der innere Richter ſchweigt bey dem Toben der Begierden und Leidenſchaften; denn dieſer Vergeltungsglaube rechtfertigt ſie. Die Moraliſten erſcheinen alsdann wie Männer aus dem Monde, die man verlacht; und will man noch billig gegen ſie ſeyn, ſo ſchreibt man ihren Eifer auf Rechnung ihres Amtes, das ihnen Unterhalt verſchaft: aber an Eingang ihrer ſittlichen Geſetze iſt, ſo lange jener Glaube beſteht, wenig zu denken. Erwacht auch das richterliche Gewiſſen in einigen zarten Herzen; ſo entſteht jene Zwietracht, von der ich oben ſprach, nämlich der Vergeltungsglaube, mit den Begierden auf ſeiner Seite, und das Gewiſſen ſtreiten mit einander. Ein gefährlicher unruhvoller Streit, der lange dauern und zu verſchiedenenmahlen mit erneuerter Stärke anheben kann. Welche von beyden Partheyen, meynt man wohl, daß gewöhnlicher Weiſe obſiege? — Der Menſch hat ſchon ohnehin genug zu kämpfen; mußte man ihm jenen feindſeligen Glauben auch noch in ſein Herz geben? Er iſt ohnedieß vielen Widerſinnigkeiten ausgeſezt; mußte man auch noch den widerſinnigſten unter allen Gedanken in ihm unterhalten, und ihm

durch

durch ein faſt allgemeines, menſchliches und göttliches, Anſehn darin beſtärken? Eigennutz und Lohnſucht, ich meyne jene Wünſche und Begierden nach täuſchenden Gütern für unſre Thierheit und Eitelkeit, finden in dem unwiſſenden unbeſonnenen Menſchen, und in ſeinem natürlichen Sehnen nach Luſt und Freude, ihren Urſprung und ihre Nahrung ohnehin ſo leicht; mußte man ſie noch mehr anfachen, indem man ihre Befriedigung, eben in jenem Glauben, für unſere göttliche Beſtimmung halten, und in Gedanken den Werth derſelben über Würde und Verdienſt hinausſetzen läßt? Der Menſch kann ſich ohnedieß ſo ſelten zu reinen Gotteserkenntniſſen erheben; er iſt immer geneigt, ſeinen Gott zu ſeinen Leidenſchaften und Begierden herabzuziehen, zu wähnen, daß er mit ſeinen Thorheiten gemeine Sache mache; mußte ihm auch noch dieſer Gott, eben in jenem Glauben, als ein Lohndiener dargeſtellt werden, der darin ſeine Gerechtigkeit offenbare, daß er uns mit Gütern der Eitelkeit und der thieriſchen Wolluſt lohne? Ich ſage, mit ſolchen Gütern? Denn, ich wiederhohle es: was wir etwa auſſer den wahrhaft nützlichen und zur Zucht gehörigen Begegniſſen, die uns die Vorſehung ſendet, und welche durchaus bloſe Geſchenke ſind, folglich ſchon ihrem Weſen nach weder Belohnung noch Strafe ſeyn können, (indem wir dieſe letztern mit vollkommenen Rechte fodern dürfen,) was wir noch auſſer dieſen von der Gottheit wünſchen mögen, kann nichts anders ſeyn, als Nahrung für unſre Begierde nach täuſchender Luſt des thieriſchen Kitzels und der Eitelkeit, demnach bloſe Güter des Eigennutzes und der Lohnſucht. Wer aber dergleichen ſucht,

oder

oder auch nur dazu behülflich iſt, der iſt ein Lohndiener, ein Thor.

So zerſtört alſo der Glaube an äußere Vergeltung, dadurch nämlich, daß er unſern Willen an äußere Güter und Zwecke feßelt, daß er ihn zu lohnſüchtigen und eigennützigen Handlungen reizt, und zwar mit einer Stärke reizt, die er von der Heiligkeit Gottes und unſrer Vernunft erborgt, ſo zerſtört er, ſag' ich, unſere Freyheit des Handelns, die wir doch zu jedem möglichen Verdienſt-Erwerbe vorausſetzen müßen; er vernichtet folglich unſer Vermögen zur Belohnungs- und Strafwürdigkeit, worauf er doch ſelbſt fußen muß, wenn er anders überhaupt beſtehen und einen Sinn haben ſoll. Denn was kann wohl widerſprechender ſeyn als: Belohnungen ohne Verdienſt, und Verdienſt ohne Freyheit, ohne Ungebundenheit des Willens an äußere lezte Zwecke und Gründe des Wollens, zu glauben?

Iſt denn nun, ſo von allen Seiten, der Glaube an eine ſittliche Vergeltung, die mit äußern Freuden und Leiden geſchehen ſoll, augenſcheinlich höchſt ungereimt und verderblich; muß aber nebenbey denn doch auch eingeſtanden werden, daß jedem Verdienſte ſein ihm gleichkommendes Maaß von Freude als ſeine Belohnung, ſo wie einer Schuld ein ihr gleiches Maaß von Leid, als ihre Strafe, ohne Widerrede gebühre; ſo bleibt dem gemeinen Menſchenverſtande, will er anders in keine Widerſprüche verfallen und alſo geſund urteilen, ſonſt nichts, als der Glaube an eine innre Selbſtvergeltung übrig. Ich meyne, dieſer innre Richter muß die Sache dahin entſcheiden, daß wir die Belohnung unſers Verdienſtes

blos

blos in derjenigen Freude, womit den Edlen das Bewußtſeyn ſeiner verdienten Würde ſelbſt erfreut, und daß wir die Strafe der Schuld blos in jenem Schmerze zu ſuchen haben, womit den Thoren und Uebelthäter das Bewußtſeyn ſeiner Schuld und Unwürde ſelbſt beſtraft, kurz, daß Jedem das Vergnügen an ſeinem eignen Verdienſte ausſchließlich ſeine Belohnung, und das Mißvergnügen über ſeine eigne Schuld ganz allein ſeine Strafe ſeyn könne.

An dieſer Art von Freude und Schmerz, ſie als Belohnung und Strafe angeſehen, laſſen ſich nun auch alle jene Foderungen, die oben der Gemeinverſtand an Belohnung und Srafe ſo unnachlaßlich machte, — und zwar ohne dabey auf irgend eine denkliche Ungereimtheit zu ſtoßen, — ganz allein erfüllt ſehen.

Nämlich jene Foderung: "daß die Belohnung mit dem Verdienſte, und die Strafe mit der Schuld, in unnachlaßlicher und unauflöslicher Verbindung ſtehen müſſe!" geht in dieſem Vergeltungsglauben auf folgende Weiſe in Erfüllung: Unſer Verdienſt iſt unſere Würde und Güte, die jeder von uns ſich ſelbſt erworben hat. Aber unſer Herz iſt von der Einrichtung, daß es durch das Bewußtſeyn einer ſolchen Würde gerührt, und zur Erzeugung eines Vergnügens, das unter dem Namen des Gefühls unſrer Würde hinlänglich bekannt iſt, unausbleiblich genöthiget wird. Durch dieſe Einrichtung alſo geſchieht es, daß einem Jeden ſein eigner Werth etwas an ſich ſelbſt erfreuliches, liebenswürdiges und wünſchenwerthes iſt; daß ihn ſein

Herz,

Herz, ſo wie er ihm dieſen Werth durch ein glaubiges Andenken nahe bringt, mit einer Luſt und Freude krönen muß.

Die zweyte Foderung: "daß nämlich die belohnende Freude dem Verdienſte an Größe jederzeit gleich ſeyn müſſe," geht bey dieſer Vergeltungsart nicht minder in Erfüllung. Unſer Herz kann nämlich nicht umhin, dem Verdienſte, ſage der ſelbſterworbenen Würde, ſo viel Vergnügen zu weihen, als deſſen Werth und Größe austrägt, oder ſo viel es im Bewußtſeyn vor dem Herzen gilt. Ich will ſagen, mein Herz muß mir die ganze Größe meines Verdienſtes, mit allen ſeinen Theilen und Graden, angenehm zu fühlen geben; es muß mir daſſelbe auf dieſe Weiſe eigentlich vergelten, und alſo im Belohnen deſſelben gerecht werden. Nur darf ich von meiner erlangten Würde vor ihm nichts verbergen; ich muß dafür Sorge tragen, daß mein ganzes Verdienſt in gehörigem Lichte vor ihm erſcheine; denn was mir freylich unbekannt gelaſſen wird, bleibt vor meinem Herzen gleichgültig ſtehen, ſey es auch, wofern es erkannt wird, etwas noch ſo liebenswürdiges und willkommenes.

Bey dieſer innern Belohnungsart wird ferner das Verdienſt zu keiner feilen Waare herabgeſetzt, es erhält keinen Marktpreiß und wird von keinem andern Gute aufgewogen. Es erſcheint als ein an ſich ſelbſt liebenswürdiges Gut, das durch ſich ſelbſt erfreuen kann. Eben darin beſteht ſein Vorzug und ſeine Unvergleichlichkeit; denn darin, daß es durch ſich ſelbſt erfreuen

kann, kommt ihm kein anderes Gut gleich, hierin iſt es das einzige in ſeiner Art; deswegen läßt es ſich auch mit keinem andern vertauſchen. Aber dieſe Unvergleichlichkeit des Verdienſtes iſt ein Haupterforderniß in der Vergeltungslehre, wogegen ſie nicht verſtoßen darf. — Es wird zwar auch, in dieſem Glauben an Selbſtvergeltung, das Verdienſt mit ſeiner eignen Freude, die es dem Herzen ablokt, in Vergleichung geſetzt; aber dieſe Vergleichlichkeit iſt es nicht, die hier gemeynt iſt. Das Verdienſt wird nämlich als ein Gut, als Quelle eines Vergnügens betrachtet, und nur als ein ſolches muß es unvergleichlich bleiben. Nun aber, durch ſein Vergnügen, und namentlich durch die Art, wie es dieſes gewährt, iſt es unvergleichlich; denn kein anderes Gut kann ſo durch ſich ſelbſt, wie dieſes, unſer Herz erfreuen. Mit andern Gütern alſo, nicht mit ſeiner eignen Gewährung, ſoll das Verdienſt in Rükſicht ſeiner Art und Geltung nicht zu vergleichen ſeyn.

Dieſe Lehre der Selbſtvergeltung ſteht auch, viertens, mit der ſittlichen Freyheit in der vollkommenſten Harmonie, ſtatt daß die Lehre einer äußern Vergeltung der Freyheit Eintrag thut und dadurch in ſich ſelbſt zerfällt. Das Verdienſt will nämlich durch Freyheit und Selbſtthätigkeit erworben ſeyn. Aber nur derjenige Mann kann frey und ſelbſtthätig genannt werden, der den lezten Grund und Zweck, warum er handelt, und auch den Beſtimmungsgrund, wodurch ſeine Thatkraft in Wirkſamkeit geſetzt wird, ausſchließender Weiſe in ſich ſelbſt findet; nur derjenige alſo, der um ſeiner Würde und ihrer eigenthümlichen Liebenswürdigkeit willen ſeine

Tha-

Thaten unternimmt; der dieſe Würde von ſich ſelbſt heraus **denkt** und **liebt**; welcher vermittelſt dieſes Selbſtdenkens und dieſer ſeiner Selbſtliebe ſeine Thatkraft lenkt und bewegt, und ſie zu einer Thätigkeit regiert und reizt, welche ſeine Würde mit ihrer Freude, demnach ſein Verdienſt und deſſen Belohnung, in ihm zur unausbleiblichen Folge hat; endlich nur derjenige, der um ſein ſelbſt und ſeines innern Heiles willen ſich richtige Erkenntniſſe von den Dingen, die ihm und andern nützlich ſeyn können, zu erwerben, die Nützlichkeit dieſer Dinge, ihren Beytrag zu ſeiner und anderer höhern Würde und zu ihrem Selbſtgenuße, zu erforſchen, ſie darum zu lieben, zu erlangen, und zu verwenden ſucht. Denn nur eines ſolchen Mannes Thaten gehen aus ihm ſelbſt und ſeiner Natur aus, und ſie endigen ſich auch mit ihren ſelbſtveranſtalteten Folgen blos in ihm ſelbſt, nämlich in ſeinem Selbſtwerthe und in dem ſeeligen Vergnügen darüber, folglich in ſeinem Verdienſte und in deſſen Belohnung; kurz, die Thaten des freyen Mannes müſſen von ſeinem vorgedachten und gehoften möglichen Verdienſte und von deſſen vorgefühlter Belohnung anheben, und zu ſeinem wirklichen Verdienſte und zu deſſen Belohnung und Vergnügen wieder zurükführen und ſich darin endigen, ſo daß alle ſein Thun und Laſſen aus und zu ihm iſt. Dieß kann aber allein unter obiger Vorausſetzung möglich ſeyn, wenn er nämlich das lezte Ziel ſeines Strebens, ich meyne ſeine Belohnung, in ſich ſelbſt finden, ſie eben darum zum voraus, und zwar blos durch ſich ſelbſt beabſichtigen, vorherkoſten und veranſtalten kann.

In keiner andern Vergeltungslehre, als eben nur in dieſer kann, **fünftens**, auch jene gerechte Foderung



Bayerische Staatsbibliothek

des Mannes von Verdienſt, ich meyne ſein Anſpruch auf augenblikliche Belohnung deſſelben, auf eine Vergeltung, die ſogleich erfolgt, ſo bald er ſich ein Verdienſt erworben hat, in Erfüllung gehen. Um ſein Herz zum Erguß des ſeeligen Gefühls, welches ſeine Belohnung ſeyn ſoll, zu bringen, darf er ſich ſeines Verdienſtes, jener ſeiner erworbenen Würde und Güte, nur bewußt werden; er darf nur mit dem gläubigen Andenken an daſſelbe ſein Herz rühren: ſo muß es ihm ſeinen Werth augenbliklich fühlen und erfreuen laſſen, und ihn eben damit belohnen. Hier alſo iſt kein Warten nöthig, kein Sehnen und banges Umherſchauen nach Begegniſſen, die ihm ſeine belohnende Freude etwa einbringen ſollen. Er ſelbſt iſt Herr ſeiner Belohnung, ſo wie ſeines Verdienſtes; ſich ſelbſt hat er anzuklagen, wenn er ſeiner ſelbſt und ſeiner eignen innern Schöpfung, ſeiner Würde, vergißt; wenn er ſie vor ſeinem Herzen einige Zeit verbergen hält, wenn er es nicht daran Theil nehmen läßt. Zwar kann er es von der Gütigkeit anderer, und beſonders ſeines Gottes, wohl erwarten, daß ſie ihm durch wohlthätige Veranſtaltungen zur rechten Würdigung ſeines Werthes, zum wahren Bewußtſeyn ſeines Verdienſtes, womit eben ſein Herz aufgeſchloſſen ſeyn will, behülflich ſind; aber fodern, ſo trozig fodern, wie ein Menſch, der ein vollkommenes Recht dazu hat, kann er dieſe Hülfe nicht; am allerwenigſten kann er rechtlich verlangen, daß ſie ihm eine anderweitige Luſt und Freude für ſein Verdienſt geben ſollen; das kann er, wie geſagt, aus dem Grunde nicht, weil ihm ſein Verdienſt blos zu jenem Vergnügen berechtiget, das er ſeinem Herzen, durch ſein Verdienſt ſelbſt, und namentlich

lich durch ein glaubiges Bewußtſeyn deſſelben, das ihm der Schöpfer in ſeine eigne Gewalt gegeben hat, abgewinnen kann.

Hieraus leuchtet denn nun, wie mir däucht, Jedermann von ſelbſt ein: daß bey dieſer Vergeltungsweiſe, aber auch nur bey ihr, der Glaube an Gottes Gerechtigkeit nur allein beſtehen könne. Belohnen wir uns ſo ſelbſt; ſo erwarten wir von der Gottheit her nichts, was nicht unzähliche Erfahrungen an uns und andern, was nicht die ganze Weltordnung, ſo weit wir ſie überſehen und aus dem Bekannten erſchließen können, uns von der Gerechtigkeit Gottes getreulich zuſicherten: Gelegenheiten nämlich, Mittel, Gegenſtände, und andere Bedingungen von außen her: zum Würdighandeln und zum Verdienſterwerbe; Zuchtmittel und Anſtalten, die uns zum Andenken unſers Verdienſtes, zum Unterhalten dieſes Andenkens, folglich zur Erleichterung ſeines belohnenden Genußes, behülflich ſind; Anſtalten, die wir theils ſchon in unſerer eignen Natur, theils außer uns in der Welteinrichtung, täglich und ſtündlich in unzählicher Menge antreffen. — Es verbreitet alſo der Glaube an Selbſtvergeltung über alle unſere Verhängniſſe und Schickſale das erfreulichſte Licht; ſtatt daß derjenige, der die Welt durch die Brille ſeines Glaubens an äußere Vergeltung anſchaut, eitel Nacht und Verwirrung ſieht. Jener Glaube erhält uns zufrieden mit der Welt und ihrem Regierer, er läßt uns überall den gütigen und gerechten Vater anbeten, da wo der andere Afterglaube einen ungerechten Richter, der nicht hält was er verſpricht, uns ahnden läßt, und ein heimliches bitte-

res Murren, ein feindſeliges Gähren im Innern hervorbringt.

Auch fodern wir, indem wir uns an dieſen Vergeltungsglauben halten, von unſern Nebenmenſchen nichts ungebührliches und unmögliches; wir haſſen die menſchlichen Richter nun nicht mehr, wenn ſie ſich von unſerm Verdienſte her nicht verpflichtet, ich will ſagen erzwinglicher Weiſe verbunden halten, uns mit ihren eignen Gütern und Freuden zu belohnen, kurz, wenn ſie das Unmögliche nicht überwinden können. Wir ſind ja überzeugt: was unſer Verdienſt als ſeine Gebühr mit Fug und Macht verlangt, kann uns kein Menſch geben; Niemand kann, auch bey ſeinem beſten Willen, unſern innern Werth mit irgend einem vergänglichen Gute vergelten. Mögen alſo andere immerhin mit ſich ſelbſt zu thun haben; mögen ſie auch mit ihrer Kurzſichtigkeit nie in unſre Seele blicken und uns würdigen können; mögen ſie uns verkennen, und für unſre Belohnung, ſey es aus Ohnmacht, oder ſchlechtem Willen, durchaus nichts thun; das kann uns, bey jenem Glauben, in unſerm Ringen nach Verdienſt nicht irre machen: braucht doch unſre Belohnung, um deren Willen wir Verdienſte ſuchen, auf ſie nicht zu warten; denn ſie ſteht in unſern eignen Händen, wir dürfen nur auf unſre Geſinnungen und Thaten gehörig ſelbſt aufmerkſam, und von ihnen den Werth, den wir in ihnen offenbarten, vor unſerm Herzen ſelbſt bezeugen laſſen, ſo haben wir alles, worauf wir gerechte Anſprüche machen können.

Endlich iſt auch dieſe innre Vergeltungsart der unverkehrte Sinn der Lehre Jeſu, ſie iſt der Geiſt ſeiner Mo-

Moral. Er will: daß wir ſo vollkommen gut werden, wie unſer aller Vater iſt; daß wir das Bild ſeiner göttlichen Güte und Hoheit (ſeiner hohen, majeſtätiſchen Würde) in uns herſtellen, und jene innre Vollkommenheit, aus welcher allen Weſen Heil und Leben zufließt, in uns bewerkſtelligen ſollen. Dieß alles zu dem Ende, damit wir in uns ſelbſt ſeine Göttlichkeit, ſeine unausſprechliche Güte und Würde erblicken, ſo zu ſeinem Anſchauen gelangen, und alsdann in dieſem unſern Selbſtbewußtſeyn ſo ſelig werden mögen, als er es in dem Bewußtſeyn der Fülle ſeiner eignen Vollkommenheit ſelbſt iſt.

Eine gleiche Bewandniß hat es mit der unſre Schuld vergeltenden Strafe; denn Verdienſt und Belohnung, Schuld und Strafe ſtehen durchaus in gleichem Verhältniſſe zu einander. Alle jene Kennzeichen einer Gebühr, ſo wie wir ſie unſrer Schuld eignen müſſen, paſſen nur auf ein innres Leiden, welches unſre Schuld von ſelbſt aus unſerm Herzen auf ſich zieht. Unſre Schuld iſt nämlich jener Unwerth unſrer Perſon, den wir in vermeidlichen ſchlechten Geſinnungen, in dem ſelbſt vermeidlichen Nichtsthun, und in thörichten Handlungen äuſſern. Es iſt umſonſt, ſich der Gewalt, welche die Schuld von Natur aus über unſer Herz erhalten hat, entziehen zu wollen. So bald ſie ihm in dem Bewußtſeyn, das wir von ihr haben, vorgeführt wird, demnach ſo bald ſie es rührt; ſo erweckt ſie ohne Nachlaß, blos durch ihre Häßlichkeit, einen bittern Schmerz in uns. Ich ſage, ſo bald ſie im Andenken vor unſerm Herzen erſcheint; denn auch von der Schuld gilt die Wahr-

 heit:

heit: was wir nicht kennen, das rührt uns nicht. Deſſen ohnerachtet iſt ſie doch an ſich ſelbſt ein Gift dem Herzen; und ſo wie jedes andre Gift ſeine natürliche Schädlichkeit dadurch nicht verliert, daß es noch keinem Dinge, dem es ſchaden kann, beygekommen iſt, eben ſo verliert auch die Schuld von ihrer eigenthümlichen Widrigkeit nicht das mindeſte, wenn ſie ſie an unſerem Herzen noch nicht geäuſſert hat, indem ſie ihm durch ein Bewußtſeyn, welches ſie gleichſam zu dem Herzen tragen muß, noch nicht nahe gebracht worden iſt. Nun, eben dieſe Widrigkeit, welche unſrer ſelbſtverſchuldeten Unwürde von Natur eigenthümlich iſt, und die wir ihr durchaus, von unſerm Innern gedrungen, zueignen müſſen, dieſe iſt es allein, warum wir ihr, der Schuld, irgend ein Leid als ihre Gebühr, die mit ihr ſo unzertrennlich wie ein Erfolg mit ſeiner Urſache zuſammenhange, zuzuſchreiben genöthigt ſind. Aber dieſer nothwendige Zuſammenhang der zwiſchen einem Herzeleid und einer eignen Schuld herrſcht, war ein oben zugeſtandenes Hauptkennzeichen einer Strafe, welches ſich an keinem einzigen andern Leiden antreffen läßt.

Ferner foderten wir von einem Mißvergnügen, welches tüchtig ſeyn ſollte Strafe zu ſeyn, daß es der Schuld, deſſen Gebühr es ſeyn ſoll, an Maaß und Größe gleich kommen könne; wir fanden zugleich, daß eben in dieſer Gleichheit die Gerechtigkeit des Strafleidens beſtehe. Aber wir haben ſchon oben geſehen, daß zwiſchen jedem andern Uebel, und zwiſchen einer Schuld und Nichtswürdigkeit, in Rückſicht des Gewichts und der Größe, nie eine Vergleichung und Meſſung ſtatt

finde; daß demnach durchaus kein Verhältniß der Gleichheit zwiſchen dem Schmerze, den in uns ein andres fremdes Uebel erwecken mag, und zwiſchen unſrer verſchuldeten Unwürde ſich denken, geſchweige denn entdecken laſſe. Nur derjenige Schmerz, der alsdann in uns entſteht, wenn das Schuldbewußtſeyn unſer Herz trifft und rührt, nur dieſer kann die Größe unſrer Schuld ganz aufwiegen; denn blos mit ihm fühlen wir die ganze bewußte Schuld voll und ganz, folglich iſt auch nur dieſes Leid der Seele der Gleichheit mit der Schuld, das heißt der Gerechtigkeit, fähig. Wenn ich nämlich meinen vermeidlichen Unwerth ganz kenne; ſo fühle ich ihn auch mit meinem Herzen ganz; ſo iſt mein Herzeleid darüber ſo gewichtig und groß, wie meine gefühlte Unwürde; dieſe iſt mit jenem nun eigentlich vergolten und gleichgeltend; kurz alsdann iſt das Geſetz der Gerechtigkeit vollkommen erfüllt.

Nun glaube ich zwar, daß Niemand, der das eben erwehnte bedacht hat, die Wahrheit mehr bezweifeln werde: daß nämlich nur allein das Mißvergnügen an eigner Schuld die Gebühr ſeyn könne, die wir ihr als Strafe zuerkennen müſſen. Indeſſen wird doch die Sache noch einleuchtender, wenn wir auch jenes Geſtändniß hieher ziehen und anwenden: daß die Schuld eines Menſchen — man denke jederzeit bey ihrem Namen an eine perſönliche Unwürde — ſo wenig einen Marktpreiß habe, als ſein Verdienſt. Und dieſen Preiß müßte unſere Schuld doch zuverläſſig haben, ſollte ſie mit andern Uebeln und mit deren Leiden vergolten und aufgewogen werden.

laßt uns überdem noch bedenken: daß nur derjenige Menſch, der ſeine Schuld für an ſich ſelbſt widrig, folglich für ſelbſtbeſtrafend annimmt, den lezten Grund ſeiner Entſchließung das Böſe zu meiden, in ſich ſelbſt, nämlich in eben dieſer ſeiner möglichen Schuld, und namentlich in ihrer vorgefühlten Widrigkeit und Sträflichkeit antreffe; daß er demnach in ſeinem Nichtwollen und Verabſcheuen an nichts, was außer ihm liegt, an keine äußern Uebel und ihre Leiden, gebunden ſey; daß er alſo blos bey dieſer Vergeltungsart ſein Freyheitsvermögen erhalten könne, dieß Vermögen, ohne welches, wie bekannt, Niemand eine Schuld auf ſich ziehen und je ſtrafwürdig werden kann.

Endlich wollen wir dieſe Art von Beſtrafung auch mit der göttlichen und menſchlichen Gerechtigkeit zuſammen halten, und nachſehen, ob dieſe leztere alsdann nicht beſſer beſtehen könne, als wenn wir vorausſetzen, die Schuld ſey mit äußern Uebeln und mit deren Leiden vergeltlich? Ich denke aber, was dieſen Punkt anbelangt, alſo: Iſt das Leiden, das mir meine Schuld ſelbſt zu empfinden gibt, meine Strafe; ſo ſehe ich ein, warum mir die Gottheit ſowohl, als vernünftige Menſchen, alle Art von Thorheiten und nichtswürdigen Handlungen verbieten; in ihren Geſetzen ahnde ich dann keine Willkühr, keinen Eigenſinn mehr; vielmehr bemerke ich zu meiner Zufriedenheit, daß ſie dabey meine eigne Wohlfarth, die an meinem Verdienſte hängt, an meinem Verdienſte, welches ohne meine Schuldfähigkeit und ohne die Widrigkeit meiner Schuld unmöglich iſt, vor Augen haben. — Ich vermiße in der Einrichtung der Welt und

in den Schikungen Gottes oft die Gerechtigkeit, die den Böſewicht mit ſichtbaren Uebeln vergilt; das macht mich aber nunmehr nicht irre; denn eine ſolche Gerechtigkeit erwarte ich nicht von Gott. Mir iſt es genug, wozu ich das untrügliche Zeugniß in meinem eignen Herzen finde, daß nämlich der Sünder ſchon das ſtrafende Gift in ſeinem Buſen hat; daß ich überzeugt bin, früher oder ſpäter muß es wirken. Ich finde Anſtalten genug, ſowohl in ſeinem Innern, als in ſeinen äußern Verhältniſſen, wodurch dieſes Gift in ihm entzündet werden wird; Anſtalten in Menge ſehe ich vor mir, die indeſſen den Schuldigen in Zucht halten, ihn vom Böſen abführen, und auch, ſo viel es nöthig iſt, ihn für andere Menſchen unſchädlich machen werden; in meinen eignen Kräften, in meinen Verbindungen mit andern gab mir die Vorſehung tauſend Mittel an die Hand, mein Lebenswohl, mein wahres Lebensheil — (ich denke dabey an die äußere Möglichkeit, mir immer mehr Verdienſt und Freude deſſelben zu erwerben,) — gegen den Ungerechten in Sicherheit zu bringen. Nur hierin, in dieſen Anſtalten und Vertheilungen, ſuche ich die Gerechtigkeit Gottes, und hierin finde ich ſie auch durch unzählige Proben beſtätiget. Jezt bin ich alſo zufrieden, die Regierung Gottes iſt und kann mir nie verdächtig werden, mein Zutrauen auf dieſe ihre Gerechtigkeit iſt unwandelbar. — Ich denke ferner: die Schuld iſt ihr eigner Vergelter; ich habe alſo dem menſchlichen Geſetzgeber und Richter keine Vorwürfe zu machen, wenn er nicht leiſtet, was er, auch bey ſeiner ungeheuchelten Gerechtigkeitsliebe, nie vermag, ich meyne, gerecht zu ſtrafen. Ich kann es gar nicht von ihm verlangen, daß

er an die Geſetze gerechte Strafübel, die mit der Schuld der Uebertretung in gehöriger Proportion ſtehen, knüpfen, daß er die jedesmalige Schuld, die ſich etwa in einer Geſetzes-Verletzung offenbart, genau ausmeſſen, und gewiſſe Strafübel darnach einrichten und austheilen ſolle; ich wünſche nur, daß er ſich mit dieſem durchaus unmöglichen Geſchäfte gar nicht befangen möge, und in der Einrichtung und Ausübung deſſelben ſeine Gerechtigkeitsliebe zu bezeugen ſich gar nicht einfallen laſſe. Seiner Rechtſchaffenheit habe ich genug zu verdanken, wenn er, ſo viel an ihm liegt, Jeden bey dem Seinigen ſchüzt und ſichert; wenn er Jedermann zur Entſchädigung ſeines Eingebüßten behüflich iſt; wenn er den zu fürchtenden Böſewicht ſo unſchädlich als möglich zu machen, in ihm noch außerdem das Schuldbewußtſeyn zu erwecken, und ihn auf beßere Wege zu führen ſucht. —

---

War ich bisher ſo glüklich, mich dem gemeinen Menſchenverſtande, der für Wahrheit offen und zu einigem Nachdenken aufgelegt iſt, nur halbweg verſtändlich zu machen; ſo bin ich verſichert, daß er ſich gedrungen ſehen mußte, bey der Belohnung an nichts anders, als an ein Vergnügen an eignem Verdienſte, an jenem ſelbſterworbenen an ſich ſelbſt liebenswürdigen Werthe des Menſchen, zu denken; und bey der Strafe ausſchließlich an das widrige Gefühl, welches von ſelbſt hervorgeht, wenn das Bewußtſeyn eigner Schuld an das Herz ſchlägt, kurz an das Leid der an ſich ſelbſt widrigen und ſchändenden vermeidlichen Unwürde.

Inzwiſchen iſt es leicht möglich, daß der Gemeinverſtand dieſe ſeine Ueberzeugung gegen die gewohnte Denkart, hie und da, zu erhalten nicht geſchikt iſt; es iſt dieß um ſo mehr zu fürchten, da der wichtigen Veränderungen, die dieſe Lehre in unſern Wiſſenſchaften und Einrichtungen nach ſich zieht, ſo viele zu ſeyn ſcheinen, daß er dafür erſchreken und eben darin Urſache finden könnte zu glauben, daß ſie nie zu Stande kommen **können**, daß folglich eine Lehre, die ſo auf das Unmögliche hinausgehe, bey allem Anſchein ihrer Wahrheit vielleicht dennoch unrichtig ſey und verſtekte Fehler habe, — anderer ſophiſtiſchen Schlüſſe, die ihre Stärke vom Anſehen und Alterthum, von Eigennutz und Gemächlichkeit, und etwa von der Eigenliebe erborgen, in die er ſich, wie bekannt, leicht verſtriken läßt, nicht einmal zu gedenken. Ich halte daher für nöthig, den gemeinen Menſchenverſtand nicht zum Alleinwächter dieſer Lehre zu beſtellen, und die für das Wohl der Menſchheit daraus erwachſenden Folgen auf ſeine Treue allein zu bauen, ſondern zu verſuchen, ob ſich auch der männlichere Forſchungsgeiſt auf die Seite dieſes Glaubens bringen laſſe, indem ich ihm die tieferliegenden Gründe deſſelben, die in der ſittlichen Natur des Menſchen, oder wenn man lieber will, in ſeiner Menſchheit enthalten ſind, klärlich vor Augen lege. Iſt dieſer dann ſicher, daß er in jenem Glauben die Stimme der Natur und Gottheit höre; ſo, glaub' ich, wird er nach ſeiner Weiſe für die Unverletzlichkeit deſſelben alle Macht, die ihm zu Gebote ſteht, aufbieten, und den Gemeinverſtand, wenn er etwa ſich ſelbſt überlaſſen ſeinen Poſten verlaſſen wollte, wieder ermannen und zur Treue anhalten.

---

Der Glaube an Belohnung und Strafe aus der ſittlichen Natur begründet.

Es iſt allgemein bekannt und kann noch alle Tage durch Verſuche beſtätigt werden, daß es ſich keiner Freude anmerken laſſe, ob ſie eine Gabe des unverdienten Glücks, des Wohlwollens, oder eine Belohnung unſers Verdienſtes ſey? Das nämliche gilt auch von den Leiden, die uns treffen; es läßt ſich ihnen durchaus nicht anſehen, ob ſie dem von unſrer Seite unverſchuldeten Unglücke, oder der beleidigenden Bosheit der Menſchen, oder ihrer Zuchtliebe, (wobey wir immerhin ſchuldlos ſeyn können, oder unſrer Schuld angehören, und im lezten Falle eigentliche Strafe ſind? ich ſage "ſind"; aber nicht, ob ſie nach der Meynung des einen und andern dafür gelten ſollen? — Wenn denn aber die Erfahrung, wir mögen ſie auch noch ſo genau über unſre Freuden und Leiden befragen, uns nicht im mindeſten, weder von einer belohnenden Freude, die ſich als eine ſolche ankündigte, noch von einem Leiden, das ſich als Strafe empfinden ließe, belehren kann; ſo bleibt uns nichts anders übrig als anzunehmen: daß dieſe Vergeltungsbegriffe, die wir nun einmal nicht verbannen können, aus der urſprünglichen Einrichtung unſrer Seele, aus der wollenden, ſittlichen Natur des Menſchen ſelbſt hervorgegangen ſind, und in einem jeden Menſchen noch alle Stunden hervorgehen. Denn außer der Erfahrung und Wahrnehmung von der einen, und außer unſrer Geiſteseinrichtung von der andern Seite, haben wir keine Quelle von Erkenntniſſen; was wir wiſſen und glauben müſſen, haben wir der einen und der andern,

oder

oder beyden zugleich zu verdanken. Eine übernatürliche Offenbarung wäre allenfalls noch übrig: aber die Geſchichte ſteht uns in dieſem Falle entgegen; denn dieſe bezeugt uns: daß z. B. die Griechen und Römer zur Zeit, als ſie ſich mit Recht noch keiner beſondern Offenbarung rühmen konnten, jene Vergeltungsbegriffe, in ihrem häuslichen und öffentlichen Leben, dennoch zur Norm ihres Verhaltens und ihrer Beurteilung angenommen haben. Ja, wir dürfen ſogar dreuſt behaupten, daß allen Menſchen ohne Ausnahme, beſonders wenn ſie in der Geiſtesbildung einige Vorſchritte gethan haben, jene Gedanken von Belohnung und Strafe beywohnen, und daß ſie dieſe beyden Sachen, ganz ſo wie wir es thun mußten, von den Freuden und Leiden des Zufalls, der Gütigkeit, und der Bosheit anderer unterſcheiden, ſo bald man ſie ihnen im hellen Lichte zeigt.

Allein der Boden der Seele iſt groß und mannichfaltig abgetheilt; was blos für unſre betrachtende und beſchauende Wißbegiede gehört, und womit ſie ſich befriedigt, keimt nicht da, wo unſre Liebe und unſer Haß entſpringt. Wohin werden wir uns nun wenden müſſen, wenn wir unſrer Abſicht gemäß jene Seite des Seelengrundes, woher unſre Begriffe ſittlicher Vergeltung entſtehen, treffen wollen? So viel iſt einſtweilen däucht mir, offenbar, daß an Belohnung und Strafe, ſo wie an Verdienſt und Schuld, unſer Herz und Wille zunächſt ihren Antheil haben. Beyde alſo, die Natur unſers Herzens, welches der Grund unſrer Gefühle iſt, und die Natur unſers Gemüthes, als die Quelle des Verdienſtes und der Schuld, ſind ſicherlich

lich diejenigen Seiten der Seele die wir beleuchten müſſen, wenn wir anders in der Bildung jener Begriffe nicht irre werden, und dabey unſrer Phantaſie etwa mehr, als unſrer Natur folgen wollen.

Unſre Seelenkraft ſelbſt heißt das Gemüth, ſowohl wegen der Fähigkeit die ihr eigen iſt, ſich durch ein Vorherbewußtſeyn eben derjenigen Sache, welche man will, zu einem Beſtreben darnach reizen und beſtimmen zu laſſen, als auch wegen einem gewiſſen Vermögen das ſie gleich mit ihrem Daſeyn beſitzt, ein dergleichen Vorherbewußtſeyn, welches, wie geſagt, alle Willensthaten begründen muß, aus ſich ſelbſt und ganz eigenmächtig zu erzeugen, und eben damit eine Selbſtherrſchaft über unſer Thun und Laſſen auszuüben.

Jene beſondere Fähigkeit der Seele, die ſie zu einem wollenden Weſen erhebt, nennen wir ihre Willensnatur, — dieſes ihr eignes Vermögen der Selbſtbeherrſchung hingegen heißt die ſittliche Natur des Menſchen. Beyde gehören als weſentliche und unverlierbare Stücke zu unſrer Menſchheit, und ſind auch gleich mit dem Daſeyn der Seele in unſerm Geiſte vorhanden. Ich ſage, ſie gehören zur Menſchheit: denn auch ſie ſind es, wodurch die menſchliche Seele eben dieſes und kein andres Weſen, wodurch es ein wollendes, ja ein ſelbſtwollendes Weſen iſt.

Unſere Seele iſt ferner das Herz ſelbſt, wegen einer andern Fähigkeit die ihr zukommt, wegen der Fähigkeit nämlich, ſich durch gewiſſe Sachen zum Her-

vor-

vorbringen angenehmer und widriger Gefühle rühren und erwecken zu laſſen, und wegen einem Vermögen das ſie hat, auf Veranlaßung ſolcher rührenden Sachen mancherley Gefühle in ſich hervorzubringen.

Beyde, Gemüth und Herz, unterſcheiden ſich von dem, was man Kopf oder Geiſt des Menſchen nennt, und worunter man die Fähigkeit und das Vermögen ſeiner Seele, in ſich Erkenntniſſe zu erzeugen, zu denken gewohnt iſt. — So iſt alſo die Menſchenſeele ein erkennendes, fühlendes und wollendes Weſen, ein Weſen mit Geiſt, Herz und Gemüth, von denen jedes ſeine beſondere Natur hat, die denn zuſammen die ganze Seelennatur ausmachen.

Man gibt mir auch wohl, hier am Eingange, ohne Beweiß zu, daß das Herz, die Gefühlkraft der Seele, in ihrem Wirken von ihrem Geiſte, ich meyne von ihrer Erkenntnißkraft, ſo wie ihr Gemüth in ſeiner Thätigkeit von ihrem Herzen, und demnach auch von ihrem Geiſte abhängig ſey. Auf welche Art und in welchen Rückſichten dieſe Abhängigkeit anzunehmen ſey? das läßt ſich nur, wie mir däucht, alsdann entdecken, wenn wir unſre Betrachtung der Seelennatur alſo anſtellen, daß wir mit den Eigenthümlichkeiten des Gemüths anfangen, von da alsdann zur Beſchauung der Natur des Herzens, und endlich zur Erforſchung der Erkenntniß- oder Geiſtes-Natur fortſchreiten.

---

Das

## Das Gemüth der Seele mit ſeiner Willensnatur.

Gewöhnlich denkt man ſich bey ſeinem Wollen irgend ein Wählen und Beſchließen. Es mag ſeyn, daß der Ausdruck Wille von Wahl und Wählen abſtammt; aber das beweißt noch nicht die Richtigkeit des Begriffs den man ſich vom Willen macht, wenn man ihn für ein Wahlvermögen hält. Wenn ich zwiſchen irgend einem Guten und Böſen, zwiſchen dem Gerechten und Ungerechten, zwiſchen dem Edeln und Schändlichen wähle, und dann beſchließe was ich für das Gewählte zu thun oder zu unterlaſſen gedenke; ſo iſt es offenbar, daß ich, indem ich dieß alles thue, Ueberlegungen anſtelle, daß ich mich beſinne, daß ich gewiſſe Gedanken zuſammenhalte und an einander ſchließe, um zu einem Entſchluſſe, zu einem praktiſchen Schlußſatze, ich will ſagen zu einem Endurteile, wornach ich mein Thun und Laſſen einrichte, zu kommen. Was ich in dieſem Falle vornehme, thue ich mit meiner Ueberlegungs- oder Beſinnungskraft; dieſe aber iſt nichts anders, als meine Erkenntnißkraft, in wie fern ſie in einem beſondern Geſchäfte das ſie mit meinen Gedanken treibt, begriffen iſt; denn der nächſte Erfolg dieſes Unternehmens ſind Erkenntniſſe, Einſichten in das Gute und Böſe, aber noch keine Willenshandlungen; und die ſo auf Einſichten ausgehende Erkenntnißkraft iſt nicht der Wille meiner Seele. Jenes Wahlvermögen iſt alſo meiner Denkkraft, aber nicht meinem Willen eigen. Das ergibt ſich auch ferner noch daraus: daß alle dieß Wählen und Beſchließen meiner Beſinnungskraft

kraft immer nur zu dem Ende geſchehen kann, damit ich wollen und für das Beſchloſſene thätig ſeyn könne. Ich ſage, ich bilde meinen Entſchluß nur darum, damit ſich mein Wille in ſeinem Benehmen darnach richten möge; damit ich in meinem Entſchluſſe, der denn immer ein Urteil iſt, eine Regel für meinen Willen habe. Augenſcheinlich iſt aber nun diejenige Kraft, die und in wie fern ſie für den Willen arbeitet, dieſer Wille nicht ſelbſt. Man thut alſo wohl ſehr unrecht, wenn man dem Willen, ſo wie es der würdige Herr Reinhold gethan hat, ein Wahlvermögen zuſchreibt, und alsdann ſeine Eigenthümlichkeiten aus irgend einer Wahl und Entſchließung, und aus dem was dazu nöthig ſeyn mag, erſehen und ableiten will. — Daß auch die Vernunft zu dieſer Wahl der Ueberlegungskraft das ihrige bringe, und unſern Entſchließungen den Ausſchlag geben könne; daß ſie eben dadurch einen Einfluß auf unſern Willen erhalte, kann wohl nicht geläugnet werden. Allein, indem ſie auf dieſe Weiſe den Willen regieren hilft, gibt auch ſie ſich als eine bloſe Mitbeherrſcherin meines Willens, aber nicht als Wille ſelbſt an. — Alſo, weder meine Beſinnungskraft, noch meine Vernunft iſt Wille; in dem Eigenthümlichen dieſer beyden Kräfte darf ich das Eigenthümliche, wodurch meine Seelenkraft eben Wille iſt, durchaus nicht ſuchen.

Das Eigene, wodurch unſre Seelenkraft Wille iſt, findet man durch folgende und ähnliche Beobachtungen: Wenn ich in mir wahrnehme, daß ich mir einer Speiſe und ihrer Zuträglichkeir bewußt bin; ſo bemerke ich auch, daß auf dieſes mein Vorherbewußtſeyn, einige Bedingungen noch dazu genommen, ſolche Handlungen

der Seele erfolgen, welche mir zu eben der vorbewußten Speiſe und zu ihrem Genuße verhelfen können. Daraus ſchließe ich denn nun, daß ſich meine Seelenkraft durch ein Vorherbewußtſeyn der Sache, welche ich eben will oder nicht will, für oder gegen die ich mit meiner Kraft zu wirken habe, zu dieſem Bewirken des Vorbewußten lenken und bewegen laſſe; und in wie fern ſie dieß zuläßt, in ſo fern ſie alſo in ihrem Wirken und Handeln meinem Vorherbewußtſeyn folgt, iſt ſie Wille. Die Haupteigenthümlichkeit des Willens beſteht demnach in der Fähigkeit meiner Seelenkraft, ſich durch ein Vorherbewußtſeyn einer Sache — ſey es nun dunkel oder klar, mir eben zu der Zeit als ich es habe, bekannt oder unbekannt, — zum Handeln für oder wider die vorbewußte Sache, reizen und beſtimmen zu laſſen. Man hat dieſen Hauptcharakter des Willens ſchon lange mit der bekannten Wahrheit bezeichnen wollen:

"Was ich nicht weiß und kenne, das will ich
"nicht, (ignoti nulla cupido,) dafür oder da-
"gegen unternehme ich nichts.

Unbelebte Weſen folgen in ihrem Wirken keinem Vorbewußtſeyn, ſie ſetzen ſich durch daſſelbe das, was durch ihre Thätigkeit bewirkt wird, nicht ſelbſt vor; ſie folgen dem Stoße, dem Zuge, kurz den Geſetzen und Triebfedern blindlings, das heißt, Bewußtſeyn und Vorkenntniß ſind nicht die Beſtimmungsgründe ihrer Thätigkeit.

Ich ſagte: daß ſich mein Wille nach meinem Vorherbewußtſeyn einer Sache in ſeinem Handeln richte, daß alſo der Gegenſtand ſeiner Thätigkeit, ich meyne

meyne die zu bewirkende Sache, etwas blos mögliches ſeyn könne. Dieſe Eigenheit des Willens drükt man auch ſo aus:

"Was ich ſchon habe und beſitze, und was ich
"mir denke, daß es mir zu bewirken durchaus
"unmöglich ſey, dafür und dagegen kann ich
"mit meinem Willen nichts unternehmen.

Allein, nicht jede Sache die ich kenne, iſt für mich ein Gegenſtand und Ziel meines Beſtrebens; ja es iſt eine bekannte Bemerkung: daß wir uns manche Sachen denken, und durch dieß Vorherdenken derſelben ſie uns vorſetzen, aber darum unſern Willen noch zu keiner That bewegen können. Wir bleiben in dieſem Falle bey einer bloſen Neigung zu dieſen Sachen ſtehen, und es fehlt uns noch der Trieb zum eigentlichen Handeln und zur Ausführung unſers Vorſatzes. Schon hieraus läßt ſich ſchließen: daß die Sache, oder der Gegenſtand meines Wollens, eine andere Seite haben müſſe, wenn er, durch mein Vorherbewußtſeyn deſſelben, meinen Willen zu ſich geneigt machen ſoll; und wieder eine andere Seite, die meinen Willen reizen und in Bewegung ſelbſt verſetzen kann. Und von beyden Seiten her kann der Gegenſtand unſerm Willen denn doch nur durch ein Vorherbewußtſeyn deſſelben beykommen: weil, wie wir vorhin ſahen, unſere Willenskraft blos unter dem unmittelbaren Einfluße eines ſolchen Bewußtſeyns von einer zu bewirkenden Sache zu ſtehen fähig iſt. Daraus folgt denn weiter: daß die zwey Seiten einer begehrlichen Sache unſerm Vorherbewußtſeyn derſelben gleichſam eingeprägt

ſeyn, daß alſo dieß unſer Bewußtſeyn derſelben doppelt-artig ausfallen müſſe, wenn es im Willen eine Neigung und auch einen Trieb hervorbringen ſoll. Ich meyne, unſer Vorherbewußtſeyn z. B. der begehrlichen Ehre muß ſeyn ein Bewußtſeyn jener einen Seite der Ehre, die unſern Willen geneigt machen, und zugleich auch ein Bewußtſeyn jener andern Seite derſelben, die ihn an ſich locken und zum Beſtreben ſelbſt reizen kann. Jene erſte Beſchaffenheit unſers Bewußtſeyns der Ehre würde dann die Regel, der Neigungsgrund; die andere hingegen die Triebfeder oder der Beweggrund für den Willen ſeyn; durch jene erhält unſer Wille die Richtung und Weiſung zu der Ehre, und durch dieſe das Streben und die Thätigkeit ſelbſt. Man denke ſich eine Kugel, die in einen Lauf nach einer gewiſſen Seite geſetzt werden ſoll; durch einen Stab ſoll es geſchehen, ſo wie bey dem Willen durch ein Vorherbewußtſeyn einer Sache. Muß nicht der Stab, um die Kraft der Kugel in jenen Lauf zu ſetzen, ihn ſowohl eine Richtung und Neigung, als auch einen Trieb beybringen? Die Richtung des Stabes auf einen gewiſſen Punkt der Kugel iſt der Grund, warum die Kugel, wenn ſie in der Folge durch einen Stoß einen Trieb erhält, dieſe Neigung und Richtung in ihrem Laufe und keine andere hat. Aber man halte den Stab immerhin in der beſtimmten Richtung auf einen Punkt der Kugel; ſo lange das allein geſchieht, iſt für die Kugel blos ein Grund ihrer Neigung, eine Regel vorhanden: aber nun fehlt ihr noch ein anderer Grund, der ihre Thätigkeit rege macht, mit einem Worte eine Triebfeder, welche denn nun nicht in der Richtung,

ſon-

ſondern in der Thätigkeit des Stabes ſelbſt geſucht werden muß. Auf dieſe Weiſe iſt die Regel und der Neigungsgrund einer Kraft von ihrer Triebfeder allezeit unterſchieden. Zwar müſſen ſich beyde Gründe jedesmal vereinigen; aber ſie müſſen ſich doch in ihrer Vereinigung auch noch unterſcheiden, und es muß ſich, wenn nach den Gründen der Wirkſamkeit einer Kraft gefragt wird, nach beyden beſonders fragen laſſen. Wem dieſe Erläuterung noch nicht Deutlichkeit genug geben ſollte, der kann das Beyſpiel von einem zu bereitenden Pferde hernehmen, und die Regel in dem Gebrauche des Zaumes, ſo wie die Triebfeder in der Anwendung des Sporns ſich denken.

Laßt uns nunmehr fragen: welches ſind die doppelten Seiten einer begehrlichen Sache? und auch: welches ſind die zweyerley Beſchaffenheiten unſers Vorherbewußtſeyns derſelben, davon die eine der erſten Seite der Sache, und die andere der zweyten von dieſen Seiten entſpricht, oder wenn ich ſo ſagen darf, davon die eine die Stelle der erſten Seite, und die andere die Stelle der zweyten Seite der begehrlichen Sache bey unſerm Willen vertritt? denn die Sache ſelbſt kann durch ihre eigene Einwirkung unſerm Willen nimmermehr, weder eine Neigung noch einen Trieb, beybringen; indem ſie, ſo lange ſie noch begehrlich iſt, nur eine mögliche, alſo keine wirkende Sache, auch in Hinſicht auf unſern Willen ſeyn kann.

Es iſt, glaub' ich, ſchon eine gemeine Wahrheit, die uns zur Beantwortung dieſer Fragen dient; man drückt ſie gewöhnlich ſo aus:

"Für oder gegen eine Sache, die ich weder lieben "noch haſſen kann, die mir alſo gleichgültig "iſt, vermag ich mit meinem Willen nichts zu thun."

Nehmen wir dieſe und die vorige Wahrheit zuſammen; ſo ergibt ſich folgendes mit Gewißheit: eine begehrliche Sache muß gedacht und zugleich geliebt, und eine verabſcheuliche muß auch gedacht und zugleich gehaßt oder widrig für uns ſeyn, wenn ſie eine Sache von irgend einem Einfluß auf unſern Willen ſeyn ſoll. Die zwey Seiten einer begehrlichen Sache, eines Amtes, eines Titels z. B., ſind alſo die Erkennbarkeit und dann die Fühlbarkeit derſelben, folglich ihre Liebenswürdigkeit oder ihre Häßlichkeit. Dieſe beyde Seiten der Sache entſprechen auch zweyerley Beſchaffenheiten unſers Bewußtſeyns; nämlich der Erkennbarkeit der Sache entſpricht das erkennende, und der Fühlbarkeit derſelben das fühlende, angenehm oder unangenehm die Sache fühlende, Bewußtſeyn in uns. Das Lieben einer Sache iſt nämlich ein angenehmes, und das Haſſen derſelben ein unangenehmes Bewußtſeyn. Aber weder mit dem Lieben noch mit dem Haſſen erkennen wir eine Sache, ſondern wir fühlen ſie nur damit; und umgekehrt iſt unſer Denken, z. B. der Ehre oder einer andern Sache, es für ſich genommen, weder ein Lieben noch ein Haſſen der Ehre, folglich auch noch kein Fühlen derſelben. — Dieß wären alſo die doppelten Beſchaffenheiten unſers Bewußtſeyns, nämlich entweder iſt es ein denkendes und erkennendes, oder ein fühlendes Bewußtſeyn; beyden ſtehen in der

Sa-

Sache, die der Gegenſtand deſſelben iſt, zweyerley Seiten gegen über, nämlich die erkennbare, und die fühlbare (nicht eben die betaſtbare, ſo wenig wie die empfind- oder wahrnehmbare) Seite derſelben. Jede Sache, welche ein Gegenſtand und Ziel meines Willens werden ſoll, muß alſo dieſe zweyerley Seiten für mich haben, und mein Vorbewußtſeyn derſelben muß, wenn es auf meinen Willen Einfluß haben ſoll, unnachlaßlich dem Willen dieſe doppelten Seiten vorweiſen, es muß folglich zu einem Vorherdenken und zu einem Vorherfühlen derſelben beſtimmt ſeyn. Da nun das Denken und Erkennen von unſerm Geiſte und Kopfe, und das Fühlen von unſerm Herzen ausgeht; ſo iſt wohl offenbar: daß ein Willensgegenſtand eine Seite für unſern Kopf, und eine für unſer Herz haben, und daß Kopf und Herz für den Willen arbeiten müſſen, wenn dieſer anders in Thätigkeit kommen ſoll.

Allein unſer Geiſt erzeugt und verarbeitet nur Vorſtellungen, gleichſam Bilder von den Sachen, in unſerer Seele; und blos durch dieſe Vorſtellungen denken und erkennen wir die Sachen, ſo daß alſo unſer Bewußtſeyn die Beſchaffenheit des Denkens und Erkennens immer nur durch eine und die andere Vorſtellung erhält. — Ingleichen erzeugt unſer Herz geradezu nur Gefühle in uns, und erſt durch dieſe angenehmen oder widrigen Gefühle erhält unſer Bewußtſeyn die Beſchaffenheit des Fühlens. Denken wir aber Sachen durch Vorſtellungen, und fühlen wir ſie durch unſere Gefühle die wir von ihnen haben; ſo iſt es auch

gleich richtig geſagt: unſer Wille und ſeine Thätigkeit ſteht unter dem Einfluße eines denkenden und fühlenden Vorherbewußtſeyns einer Sache, oder: er ſteht unter dem Einfluße unſrer Gedanken und Gefühle der begehrlichen Sache, und zwar unter dem Einfluße dieſer beyden zugleich. Wir wollen nur beyher noch bemerken, daß ſowohl eine Vorſtellung, als auch ein Gefühl, nach dem Gegenſtande der damit erkannt und gefühlt wird, benennt werde, z. B. eine Vorſtellung von der Ehre, ein Gefühl, eine Liebe der Ehre.

Aber wieder auf jene zweyerley Willensgründe zu kommen; wäre es nicht befremdend, und würden wir es nicht für eine widerſinnige Einrichtung unſrer Seele halten müſſen, wenn unſer Wille, der unläugbar jedesmal an unſer Vorherbewußtſeyn einer begehrlichen Sache gebunden iſt, nur an unſer denkendes, und nicht auch zugleich an unſer fühlendes Bewußtſeyn einer ſolchen Sache, ſo wie es doch gemeiniglich auf einmal erſcheint, in ſeiner Thätigkeit gebunden wäre, ſo daß das Fühlen einer Sache ihm gleichgeltend, und ohne Einfluß auf ihn bliebe? Doch darauf brauchen wir nicht einmal Rückſicht zu nehmen; wir dürfen uns nur an jene innre Beobachtung die wir oben anführten, und an die Wahrheit halten: daß jede Kraft, wenn ſie in Wirkſamkeit geſetzt werden ſoll, theils einen Neigungsgrund, eine Regel, theils eine Triebfeder, oder einen Grund des Triebes, haben müſſe, um uns zu überzeugen:

"daß ein Vorherdenken, oder ein Gedanke von "einer Sache die Regel und der Neigungs-

" grund

"grund, und ein Vorherfühlen, oder ein "Vorgefühl der nämlichen Sache die Trieb"feder und der Beweggrund für unſern Wil"len bey jeder ſeiner Thätigkeiten und Handlungen "ſeyn müſſe.

Unſer Wille läßt ſich nämlich durch einen Gedanken zu der damit gedachten Sache nur regieren, lenken und geneigt machen; der Gedanke iſt alſo eine bloſe Regel für ihn, die in ihm nur eine Neigung, aber keinen Trieb, kein Beſtreben erzeugen kann. Soll der Wille zur wirklichen Thätigkeit gereizt und angetrieben werden; ſo muß ſich in der Seele zu jenem ihn regierenden Gedanken noch eine Liebe oder ein Haß geſellen, und zwar eine Liebe oder ein Haß, womit wir die nämliche Sache vorherfühlen, die wir uns mit jenem regierenden Gedanken vorherdenken. Denn der Reiz zur Thätigkeit, den der Wille durch dieſe Liebe oder dieſen Haß erhält, muß die nämliche Sache gelten, welche der Gedanke unſerm Willen zu ſeinem Gegenſtande der Zu- oder Abneigung gemacht hat. Man kann ſich dieß auch ſo denken: Eine begehrliche Sache muß unſern Willen ſich geneigt machen, ſie muß ſeine Thätigkeit auf ſich richten und lenken können; dieß geſchieht durch den Gedanken den wir von ihr haben, dieſer zeigt unſerm Willen und ſeiner Thätigkeit den Weg zu der Sache, er iſt ſein Führer, ſeine Leuchte. Aber die nämliche Sache muß unſern Willen auch noch außerdem zur Thätigkeit ſelbſt reizen, ſie muß dieſe Thätigkeit, die ſie auf ſich gelenkt hat, ihm ablocken und ihn dazu bewegen, ſie muß ihn mit ſeiner Thätigkeit, wie man ſagt,

an ſich ziehen; dieß Reizen und Bewegen des Willens geſchieht nun durch ein Vorgefühl, durch einen Vorſchmak, der entweder eine Liebe oder ein Haß der Sache ſeyn kann, je nachdem die Thätigkeit des Willens für oder gegen ihn geſtimmt werden ſoll. Es iſt dabey gar nicht nothwendig, daß dieſe Vorliebe oder dieſer vorangehende Haß in unſrer Seele ſo ausgezeichnet und hervorſtechend ſey, daß wir beyde jedesmahl müßten bemerken können, und wirklich bemerkten; beyde können leiſe und ſchwach, ſie können ſo dunkel und einfach, ſo ſchleichend und ſo ganz ohne merkliche Bewegung des Blutes und fleiſchernen Herzens da ſeyn, daß ſie all' unſerer Aufmerkſamkeit entſchlüpfen. Eine ſolche Erſcheinung iſt keinesweges gegen die Oeconomie unſrer Seele; wie viele uns unbekannte Gedanken durchkreuzen ſich zuweilen in unſerm Innern, und vollbringen ihren Einfluß auf unſere Urteile, auf unſer Herz und unſern Willen, ohne daß wir ſie bemerkt haben! Genug daß wir einſehen: Unſer Wille muß zu jeder ſeiner Thätigkeiten einen Gegenſtand haben, zu dieſem muß er geneigt gemacht, und zur Thätigkeit für oder wider ihn angeſpornt werden; ſein Gegenſtand muß demnach einen Grund der Neigung, und einen andern, wodurch er reizend und anziehend für den Willen wird, in ſich haben; und da nun kein Willensgegenſtand (der ja immer eine blos mögliche Sache iſt), den Einfluß ſeiner doppelten Gründe unmittelbar, ich meyne durch ſein Einwirken, auf den Willen äußern kann; ſo muß er in unſrer Seele zweyerley Stellvertreter ſeiner Gründe haben, die an ſeiner Statt die Neigung und den Trieb im Willen hervorbringen. Nun aber hat auf unſern Willen

len nur ein Vorherbewußtſeyn einer Sache zu-nächſt Einfluß, und dieſes kann ſowohl ein Vorher-denken, als auch ein Vorherfühlen (ein Vorlie-ben und Voraushaſſen) einer Sache ſeyn; folglich bleibt es eine ausgemachte Wahrheit: daß Gedanken unſern Willen lenken, und daß Vorgefühle, Liebe und Haß, ihn bewegen und in Thätigkeit ſetzen. Es iſt bekannt, daß auch Jedermann, wenn die Frage entſteht: ob etwas durch den Willen zu Stande kommen ſolle und werde? nach dieſen beyderley Willensgründen ſich umſehe, daß ihn ſein Innres darauf hinführe; wie denn auch alle die, welche Menſchen regieren wollten, beyde auf Regeln und Beweggründe des Willens Rükſicht nahmen, und zu ihrem Nachtheil erfuhren, daß ſie bey der Ver-nachläßigung der leztern, mit allen ihren ſonſtigen Vor-richtungen, unter den Menſchen nichts zu Stande brach-ten. Wie dieſe unſere Bemerkungen über die Regierungs- und Beweg-Mittel des Willens auch ſchon gemein, und zu Urteilen des Gemeinverſtandes: "was ich nicht kenne, will ich nicht", und: "was ich weder lieben, noch haſſen kann, dafür und dagegen thue ich nichts," — geworden ſind, habe ich ſchon oben be-merkt. Mir däucht nun, auch dieß ſpreche für die Wahr-heit und Gültigkeit unſrer Naturlehre des Willens.

Wenn ich mich bey den eben berichtigten Eigenthüm-lichkeiten des Willens etwas lange verweilet habe, ſo ge-ſchah es nicht ohne Vorbedacht; denn was wir nun daraus zu ſchließen haben, hat den wichtigſten Einfluß in die Vergeltungslehre; das wird der Erfolg zur Genüge zeigen.

Wir

Wir haben in unſrer Sprache keinen Namen, womit wir das beſondere und eigenthümliche eines Willensgegenſtandes, nämlich daß er überhaupt eine von dem Wollenden gedachte und zugleich vorhergefühlte Sache ſeyn müſſe, auf einmahl bezeichneten. Die Ausdrücke: ein intereſſanter, rührender Gegenſtand, benahmen ihn nicht genau. Aber für die zwey Hauptgeſchlechter eines ſolchen Gegenſtandes finden wir in der Sprache eigenthümliche Namen, Güter nämlich, und Uebel; jene ſind gedachte Gegenſtände unſrer Liebe, dieſe hingegen ſind gedachte Gegenſtände unſers Haſſes. Mit Hülfe unſrer vorigen Betrachtung des Willens können wir alſo nun folgendes Eigenthümliche von ihm ſagen:

"Unſer Wille iſt von der Beſchaffenheit, daß er nur
"zu einem Gute geneigt, und von einem Bö-
"ſen und Uebel abgeneigt gemacht werden,
"daß er nur Triebe für Güter und gegen Ue-
"bel erhalten, durch ſeine Handlungen jene uns
"zu eigen zu machen, und dem Herzen näher
"zu bringen, und dieſe zu verabſcheuen,
"und vom Herzen zu entfernen ſtreben kann.

Dieſe natürliche Beſchaffenheit unſers Willens, nur ein Gut, ſey es auch blos anſcheinend, begehren, und nur ein Uebel, wenn es auch fälſchlich als ein Uebel gedacht und gehaßt iſt, verabſcheuen zu können, geſteht Jedermann ein. Nur hat man, beſonders in der neuern Zeit angefangen, ſich unter einem Gut und Uebel etwas anders zu denken, als worauf uns die Betrachtung

des

des Willens und deſſen, was ihm ſeiner Natur nach Gegenſtand ſeyn kann, oben hinführte. Man ſagt nämlich: ein Gut ſey nichts anders, als ein nothwendiger Gegenſtand des Begehrens, und ein Uebel nichts mehr noch weniger, als ein nothwendiger Gegenſtand des Verabſcheuens, und damit meynt man denn, die Natur eines Gutes und Uebels genau getroffen und bezeichnet zu haben. Nun leidet es wohl keinen Zweifel, daß ein Gut ein nothwendiger Gegenſtand des Begehrens, ſo wie ein Uebel ein nothwendiger Gegenſtand des Verabſcheuens ſey; aber nur iſt mit dieſer Erklärung nichts ausgerichtet, ſie rückt nur die Hauptfrage nach dem Eigenthümlichen eines Gegenſtandes, wodurch er eben ein nothwendiger Gegenſtand des Begehrens oder Verabſcheuens iſt, aus dem Auge, und ſchiebt ſie weiter hinaus, ſtatt ſie aufzulöſen. Die Aufgabe iſt nämlich folgende: wie muß eine Sache beſchaffen ſeyn, wenn ſie, bey der eigenthümlichen Fähigkeit und Natur unſers Willens, ein Gegenſtand für dieſen werden ſoll? oder auch: was verlangt unſer Wille und ſeine Natur von einer Sache, wenn ſie ihm ein Begehren oder Verabſcheuen derſelben nothwendig machen, wenn ſie für ihn ein nothwendiger Gegenſtand des Begehrens oder Verabſcheuens ſeyn ſoll? Dieſe Frage war zu beantworten, und man ſieht bey einiger Aufmerkſamkeit bald, daß die Antwort darauf, wie wir oben gethan haben, aus der eigenthümlichen Fähigkeit unſers Willen ganz allein entwickelt werden kann.

So weit die Betrachtung der Willensfähigkeit. Nur noch nebenbey eine Bemerkung darüber, die in der Willens-

lensöconomie manche Aufſchlüſſe geben, und viele wichtige Schlüſſe begründen helfen kann; es iſt dieſe:

"Die begehrliche oder verabſcheuliche Sache, ich meyne "das Gut oder Uebel, muß jederzeit von uns als "ein einzelnes, in aller Rückſicht beſtimmtes Gut oder Böſes gedacht und vorgefühlt wer"den, wenn unſer Wille zur Aeußerung wirklicher "Thätigkeiten für oder gegen ſie ſoll gebracht wer"den können.

Eine Gattung und eine Art von Gütern iſt kein möglicher Gegenſtand unſers Beſtrebens; die Allgemeingedanken von ſolchen Gattungen, vom Menſchengeſchlecht, von Tugend u. d. gl., ſind alſo auch keine beſtimmten Leiter und Regeln des Willens zu gewiſſen einzelnen Thaten.

Ein Hauptunterſchied der Güter und Uebel ſpringt nunmehr von ſelbſt hervor, und leitet uns zu Betrachtungen, ohne deren Endigung die Angelegenheiten des Willens niemals richtig beurteilt werden können. Ich meyne den Unterſchied zwiſchen abſoluten und bedingten Gütern und Uebeln.

Abſolute (unmittelbare) Güter, Güter an ſich und ſchlechthin, ſind nämlich ſolche Sachen, die um ihrer ſelbſt willen begehrlich ſind, weil ſie das Herz durch ſich ſelbſt erfreuen können. Daß es dergleichen Güter geben müſſe, leuchtet ſchon daraus ein, weil wir ſonſt nie etwas wirklich begehren könnten, was wir doch ohnſtreitig thun. Denn da wir die blos

nütz-

nützlichen Güter für ſich ſelbſt nie, ſondern immer nur um derjenigen Güter willen, die durch ſich ſelbſt unſer Herz erfreuen, begehren und für ſie handeln können, oder auch, da wir immer einen lezten Grund, ein Ziel unſers Beſtrebens haben müſſen, wenn gehandelt werden ſoll, da aber dieſer lezte Grund nicht im Nützlichen, ſondern im Guten an ſich enthalten iſt; ſo iſt offenbar, daß wir auf ſolche Güter ſchlechthin jederzeit Rechnung machen müſſen, wenn wir wirklich handeln.

Die den Gütern an ſich an der Seite ſtehenden Güter habe ich ſchon genennt, es ſind nämlich die bedingten oder nützlichen. Dieſe können nicht, ſo wie jene, durch ſich ſelbſt und geradezu vergnügen; ſondern ſie erwecken nur Vergnügen auf eine mittelbare Weiſe, nämlich bald dadurch, daß ſie als Mittel und Bedingungen des Erlangens unſrer ſelbſt erfreulichen Güter erſcheinen, bald dadurch, daß ſie zum Andenken und Genuße dieſer leztern verheiſen. Das Nützliche alſo iſt nie für ſich und um ſein ſelbſt willen von unſerm Willen geſucht, es hat für ſich ſelbſt keine Gewalt und Herrſchaft über den Willen und ſeine Thätigkeit, ſondern es erhält erſt ſeinen Reiz und ſeine Anzüglichkeit von dem Guten ſchlechthin, zu dem es dienlich zu ſeyn erachtet wird.

Das Uebel an ſich oder ſchlechthin (das unbedingte, unmittelbare Böſe) iſt eine Sache, die ſich ſelbſt widrig zu fühlen gibt, und folglich ſchon an ſich verabſcheulich iſt. Es enthält demnach den lezten Grund von all' unſerm Verabſcheuen und Gegenſtreben.

Neben ihm ſteht das bedingte und mittelbare Uebel, oder das Schädliche, worunter man ſolche Sachen begreift, welche das Böſe ſchlechthin und die Gefühle deſſelben vermitteln helfen.

Da ſich nun alles Gute und Böſe, und mit dieſem alle begehrlichen und verabſcheulichen Gegenſtände in dieſe zwey Klaſſen fügen müſſen; da aber die Klaſſe des Nützlichen und Schädlichen unter der Klaſſe des Guten und Böſen ſchlechthin zu ſtehen kommt, und von dieſer letztern alle ſeinen Werth und Unwerth, alle Begehrlichkeit und Verabſcheulichkeit erborgen muß; ſo erhellet, daß in der Willenslehre das mehreſte darauf beruhe, daß man folgende Aufgabe ins reine bringe: "Was iſt für den Menſchen gut "und böſe ſchlechthin, was iſt durch ſich ſelbſt erfreulich "und widrig für ſein Herz, folglich auch um ſein ſelbſt "willen für ihn begehrlich und verabſcheulich"? In der richtigen Auflöſung dieſer Aufgabe liegt nicht allein der Geiſt einer wahren Geſetzgebung, ſondern auch der Keim der Freyheitslehre mit ihrem Anhange von Wahrheiten über Verdienſt und Schuld, über Belohnung und Strafe.

Es führt uns aber dieſe Aufgabe geradezu auf eine Betrachtung der natürlichen Einrichtung und Fähigkeit des menſchlichen Herzens; denn das Gute und Böſe ſchlechthin iſt, wie wir fanden, nichts anders, als das dem Herzen unmittelbar Fühlbare, das durch ſich ſelbſt Erfreuliche und Widrige. Allein, welche und wie eine Sache dem Herzen ſo von ſelbſt beykommen, ſich ihm eigenmächtig und geradehin nähern

und

und fühlbar machen könne? das kann nur aus der natürlichen Einrichtung unſers Herzens erſehen werden; aus dieſer allein läßt es ſich beantworten: wie und wodurch es ſich rühren laſſe? und von welcher Beſchaffenheit die Sache ſeyn müſſe, wenn ſie zu einer Rührung des Herzens tüchtig ſeyn ſoll?

---

## Von der Natur des menſchlichen Herzens.

Wie geſagt, in der Seelenlehre verſteht man unter dem Herzen die Seelenkraft ſelbſt, ſie von der Seite betrachtet, wo ſie unſre angenehmen und widrigen Gefühle erzeugt, kurz die Seele als Gefühlskraft, dazu genommen die Urſachen und Produkte ihrer Gefühlerzeugung, die in der Seele liegen. Bey der Natur des Herzens denkt man ſich die eigenthümliche Fähigkeit und urſprüngliche Einrichtung der Gefühlskraft, wegen welcher ſie ſich eben nur ſo, und namentlich nur durch ſolche Sachen rühren und zur wirklichen Quelle des Vergnügens und Mißvergnügens, der Luſt und Unluſt machen läßt.

Faſt allgemein iſt es angenommen worden, unſere Luſt und Unluſt ſey ſinnlicher Art, und habe einen ſinnlichen Urſprung; es müſſe deswegen das Herz in der Sinnlichkeit der Seele geſucht werden. Dieſe Meynung iſt gefährlicher, als ſie anfänglich zu ſeyn ſcheint. Es wäre in der That dem Menſchen, und namentlich

ſeiner Freyheit und Tugend übel gerathen, wenn ſie ſich bewähren ließe *).

Bey der Sinnlichkeit der Seele hat man ſich nämlich zu denken theils die Fähigkeit der Seelenkraft, ſich durch die Eindrüke und Einwirkungen gewiſſer Gegenſtände unmittelbar zu einer Art von Thätigkeit beſtimmen und nöthigen zu laſſen, welche Fähigkeit man eigentlich die Empfindungs- oder die Erfahrungsfähigkeit der Seele nennt, eine Fähigkeit zu leiden, daß die Seelenkraft durch den Eindruk, den ein Gegenſtand auf ſie macht, gezwungen werde, etwas zu thun und hervorzubriugen, — theils hat man ſich ein beſonderes Vermögen der Seelenkraft darunter zu denken; woher es kommt, daß ſie, ſobald ſie einen Eindruk erlitten und erfahren hat, eben eine ſolche und keine andere Art von Wirkungen erzeugen muß. Was demnach von der Sinnlichkeit herkommt, wird für einen unausbleiblichen Erfolg der Eindrüke der Dinge angenommen, und man denkt ſich, daß dieſer Erfolg, ſobald die Einwirkung eines Gegenſtandes mit dem Sinne und ſeiner Natur zuſammentreffen, unabwehrlich und unveränderlich ſey, ſo daß unſre Seele auf eine leidende Weiſe ſich dabey verhalte und das bloſe Zuſehen habe. So ſind unſre Vorſtellungen von dem, was wir an den Dingen wahrnehmen, ſinnlicher Art; wir müſſen z. B. die Vorſtellungen, womit wir uns dieß Papier weiß, und dieſe Tinte ſchwarz vorſtellen, haben, ſie ſind etwas der See-

*) Vergl. die kritiſchen Briefe über die Möglichkeit einer wahren wiſſenſchaftlichen Moral ꝛc. Nürnberg 1793.

Seele aufgedrungenes, das wir nicht vermeiden können, ſo wie das Papier und die Tinte vor unſern geſunden Augen ſtehen, und ihre Eindrüke auf unſere Seele machen.

**Sinnliche Gefühle** wären demnach ſolche, die in uns unmittelbar und unabwehrlich entſtehen, ſo bald gewiſſe Gegenſtände auf unſre Seele einwirken; ſolche, bey deren Erzeugung wir uns gegen dieſe Gegenſtände **leidend** verhalten, und nur ſo weit ſelbſtthätig ſind, als eine Kugel bey ihrem Laufe, wenn ſie einmahl den Stoß erlitten hat. Es beſtünde demnach die **Sinnlichkeit** des Herzens in einer Fähigkeit und in dem Vermögen unſerer Seele, ſich ſchlechtweg und geradezu durch die Eindrüke und Stöße der Dinge rühren, und zur Erzeugung einer Luſt und Unluſt ohne unſer weiteres Zuthun, und ohne alle Dazwiſchenkunft unſeres Verſtandes und Ueberlegens, ſo wie ein Körper durch den Stoß und Druk zur Bewegung, nöthigen zu laſſen.

Hätte es mit dieſer vermeynten Sinnlichkeit des Herzens ſeine Richtigkeit; ſo könnten wir den Dingen, deren Eindrüken wir nicht ausweichen können, den Zugang zu unſerm Herzen nicht verwehren; wir könnten ihrer tyranniſchen Gewalt, die ſie auf dem Gebiete unſeres Herzens über unſere Freuden und Leiden auszuüben im Stande wären, nicht widerſtehen und ihr nichts entgegen ſetzen; wir müßten uns freuen und Leid tragen blos auf das Geheiß des wetterwendiſchen Zufalls. Alsdann müßten wir es geſchehen laſſen, daß die Außendinge, und nicht wir ſelbſt, unſern Willern vermittelſt ihrer ſo

erzeugten Gefühle beherrſchen: denn in dieſem Falle wären dieſe Dinge an ſich ſelbſt reizend und widrig, unſer Wille würde alſo von ihrer Selbſtmacht angezogen; ſie wären nicht blos nützliche und ſchädliche Dinge, die den Reiz wo anders her erhalten. Ich ſage, unter der Vorausſetzung der Sinnlichkeit des Herzens wäre unſer Wille ein Ball der Außendinge ſo ganz ohne Verdienſt und Schuld: weil alsdann ſeine Beweggründe von außen her kämen; indem ſich ja die Seele nicht ſelbſt unmittelbar rühren kann, da offenbar zu jedem Rühren Eines, welches afficirt, und ein Anderes, welches gerührt wird, erforderlich, aber die Seele Eins und nicht Zwey iſt, folglich alles unmittelbare Selbſtrühren unmöglich macht. Soll alſo das Herz denn doch von gewiſſen Gegenſtänden die man fühlt, unmittelbar gerührt, und ſo zu Erzeugung von Gefühlen derſelben genöthiget werden; ſo kann das alles nur durch Außendinge geſchehen; ihnen allein ſtünde demnach die Herrſchaft über unſer ſinnliches Herz zu. — Wollte man dagegen ſagen: unſer Herz könne denn doch von unſern Gedanken, obſchon nicht von unſrer Seele ſelbſt, afficirt werden; ſo wäre dagegen nur dieß einzuwenden: daß unſere Gedanken nicht wir ſelbſt ſind; daß alſo die Gefühle derſelben, die ſie als fühlbare Gegenſtände für ſich erwecken, und die auf ſie bezogen werden müßten, Gefühle der Gedanken, aber keine Selbſtgefühle wären; daß aber blos mit den leztern wir ſelbſt eine eigne Herrſchaft über unſern Willen ausüben, und uns als freyhandelnde Weſen zeigen können.

Schon aus dieſer vorgängigen Betrachtung wird es, wie mir däucht, einleuchtend, daß die Meynung von einer **Sinnlichkeit** des Herzens geradehin auf Widerſinn führe, und ſchon deswegen keinen Glauben verdiene. Es iſt daher in der That zu verwundern, wie man dieſer Behauptung ſo lange anhängen, und die natürliche Einrichtung des menſchlichen Herzens dabey verkennen konnte. Mag man immerhin jene durch dunkle, verwirrte, falſche Gedanken entſtehende Gefühle **ſinnliche** nennen, wenn man denn doch einmal ſich in das Wort **Sinnlichkeit** verliebt hat, und ſchlechterdings einen Grund der Bethörung des Menſchen darinn ſuchen will; aber man vergeſſe nur nicht dabey, daß dergleichen Gefühle und deren Bethörung nicht in einer eigentlichen Sinnlichkeit des Menſchen, nicht in den einwirkenden Dingen, ihren unhintertreiblichen Grund und Urſprung haben, — worin ſonſt? wird das folgende lehren.

Entſtände unſre Luſt und Unluſt vermittelſt einer Rührung des Herzens durch die Einwirkung der Gegenſtände worauf die Luſt und Unluſt geht, alſo auf eine ſinnliche Art; wie wäre es je möglich, **Vorgefühle, Furchten** und **Hoffnungen** zu erlangen, da die Gegenſtände **ſolcher** Gefühle etwas blos **Mögliches** ſind, das **Mögliche** aber augenſcheinlich nicht ſelbſt **wirken** und unſer Herz afficiren kann? Ein ſolches Mögliche kann offenbar unſerm Herzen nur **durch Gedanken** die wir von ihm haben, beykommen; unſer **Gedanke** alſo, unſer Denken und Vorbewußtſeyn von einer Sache, kann in dieſem Falle unſer Herz ganz allein rühren.

Das nämliche bezeugen auch unſre Selbſtgefühle, deren Daſeyn nun einmal nicht zu läugnen iſt. Oder könnte wohl Jemand jenes Gefühl und Vergnügen, das er an ſeiner Würde, an dem Werthe ſeiner Vernünftigkeit und Beſonnenheit nimmt, wegläugnen? — Wollten wir nun dieſe Gefühle, kurz unſre Selbſtliebe, auf eine ſinnliche Weiſe, durch ein Selbſtwirken ihrer Gegenſtände, ich meyne durch die Einwirkung unſrer Würde und Güte, entſpringen laſſen; ſo müßten wir etwas offenbar undenkbares und ungereimtes annehmen. Unſer Werth, unſre Beſonnenheit und Verſtändigkeit, ſind Eigenſchaften unſrer Seele, die ſich weder regen noch bewegen laſſen, und welche keine eigne Thätigkeit und Macht haben auf unſer Herz zu wirken; auf dem Wege der Sinnlichkeit würden wir alſo nie Gefühle dieſer Eigenſchaften erhalten. Nur wenn wir annehmen, daß ein Gedanke oder ein Bewußtſeyn von dieſen Eigenſchaften unſer Herz rühre, läßt ſich's denken und erklären, wie Freude und Luſt an ihnen in unſrer Seele entſtehen könne.

Merken wir ferner auf die große Veränderlichkeit unſerer Gefühle; ſo kommen wir auf den nämlichen Schluß. Stände unſer Herz, — ſo müſſen wir denken, — ſtände ſeine Thätigkeit der Gefühlerzeugung unmittelbar unter dem Einfluße jener Eindrüke, die die Außendinge auf die Seele machen; wie wäre es möglich, daß uns ein Ding, z. B. ein Kleid, welches ſich uns heute mit eben den Beſchaffenheiten wie geſtern, zu erkennen gibt, welches alſo heute auf die nämliche Weiſe als geſtern, auf unſere Seele wirkt, geſtern Vergnügen gewährte,

und

und heute gleichgültig, oder ſogar ekelhaft iſt? Hienge meine Luſt und Unluſt darüber geradezu von deſſen Eindruke ab, — wir ſehen und hören es heute wie geſtern, — woher der veränderte Einfluß des Dinges auf unſer Herz, da ſich weder das Ding und ſeine Art des Einwirkens, noch unſer Herz geändert hat? Woher anders, als von einem andern Gedanken, der ſich zu der nämlichen Vorſtellung des Dinges geſellte und, der Nämlichkeit der Einwirkung des Dinges ohngeachtet, ein anderes Gefühl in uns erweckte? — Es kann ſeyn, daß dieſes Ding mit ſeiner Vorſtellung die Veranlaſſung jenes andern eigentlich rührenden Gedankens war, und daß es deshalben als Grund und Gegenſtand unſers Gefühls von uns angeſehen wird. Denn wir benennen ein Gefühl gewöhnlich auch nach dem Gegenſtande, der es veranlaßt: allein dieſe Benennung kann uns nicht berechtigen, dem Dinge eine ſinnliche Gewalt über unſer Herz einzuräumen.

Zum Beweiſe, daß die Thätigkeit unſers Herzens zunächſt nur unter dem Einfluße gewiſſer Gedanken, oder einer beſondern Art unſers Bewußtſeyns ſtehe, gedenke ich blos noch der Herrſchaft, die, wie die Geſchichte bezeugt, ſo mancher über ſein Herz, über ſeine Leiden und Freuden, ausüben kann. Dieſe Vollmacht können uns vornämlich die Stoiker, aber auch eben ſo die Irokeſen und Huronen bezeugen. Jene ihre Gleichmüthigkeit bey harten Zufällen, ihre Unerſchrokenheit und Freudigkeit, wenn ſie allmählich am Feuer geröſtet wurden, — dieſe Selbſtſtändigkeit ihres Herzens bey dem Toben der Dinge, wobey unſre weichlichen Zeitgenoſſen in

Schmerz verſunken wären, ſind die herrlichſten Denkmäler ihrer Gewalt, die ſie über ihr Herz ausübten. Auch die alten Gymnoſophiſten laßt uns nicht vergeſſen, und manche ächten Märtyrer der Wahrheit, beſonders jenen Spaniſchen Sklaven nicht, welcher um ſeinen Herrn zu rächen, den Carthaginenſiſchen Stadthalter umbrachte, und dann mitten unter der ſtärkſten Folterung die lebhafteſte Freude über ſeine That bezeugte. Nach ſolchen Proben braucht es, wie mir däucht, nur ein kleines Nachdenken, um es durchaus unmöglich zu finden, daß unſer Herz mit einer *ſinnlichen* Natur begabt ſey, und daß es ſich, wenn es bey einer ſolchen Natur allen Eindrüken der Außendinge blos geſtellt wäre, auf ſolche ſelbſtthätige Weiſe äußere, wie ſie jene Geſchichten im hellern Lichte, und ähnliche Bemerkungen an uns ſelbſt, freylich vielleicht mehr in einem Zweylichte, zeigen.

Allein, vielleicht war es ſchon genug, zum Beweiſe deſſen was ich ſo eben von der Fähigkeit des Herzens, ſich blos durch *Gedanken* von gewiſſen Gegenſtänden unmittelbar rühren zu laſſen, behauptete, den überall eingeſtandnen Grundſatz ins Andenken zu bringen:

"Was der Menſch nicht *kennt* und *weiß*, das *rührt* ~~und intere~~*ſſirt* ihn nicht";

Ein Geſtändniß der Natur, die ſich wie bekannt, in den Sprüchen des gemeinen Menſchenverſtandes von einem Jeden hören läßt, der ſich nicht durch das Geſchrey der Rechthaber in den philoſophiſchen Schulen hat betäuben laſſen.

Mit dieſer Betrachtung und Kenntniß des Herzens iſt aber für unſern Zweck noch wenig ausgerichtet. Wir

müſ-

müſſen nun auch unterſuchen: was für eine Art von Gedanken unſer Herz ausſchließlich treffen könne? alſo auch: was für eine Art von Sachen, welche die Gegenſtände ſolcher Gedanken ſind, an und durch ſich ſelbſt unſerm Herzen erfreulich und ſchmerzlich ſeyn möge? Ohne Berichtigung dieſer Fragen bleiben wir auf dem Boden des Herzens und Gemüths noch immer im Dunkeln, und wagen blos blindlings Behauptungen über das, was etwa gut und böſe ſchlechthin iſt, über Freyheit, Verdienſtlichkeit und Belohnungsfähigkeit, und was ſonſt der Lehre des Herzens anhängt. Denn ſo viel fällt gleich anfangs Jedem ein, daß nicht jeder Gedanke, ſo wie er im Wurf und unſerm Herzen nahe kommt, uns rühren und ein Gefühl ablocken könne. Für welche Art von Gedanken ſteht alſo unſer Herz und ſeine Thätigkeit bereit? welche ſind der Schlüſſel, womit es ſich öfnen läßt? Ich will ſie ſogleich nahmhaft machen, und dann erſt den Beweis dazu geben. Ich behaupte alſo:

"Unſer Herz ſey von der Natur und Fähigkeit, daß "es nur durch ſolche Gedanken, womit wir "an unſere eigene von uns ſelbſt erwerbliche Seeleneigenſchaften, (welche unſern "Werth und unſere Güte, unſere Unwürde "und Böslichkeit ausmachen,) denken müſſen, "ſich öfnen und zur Erzeugung der Gefühle vermögen laſſe.

Beyſpielsweiſe führe ich nur einſtweilen von dergleichen Gedanken jene an, womit wir uns eine, durchaus

uns ſelbſt zu verſchaffende Stärke des Verſtandes, Verſtändigkeit genannt, oder eine dergleichen Stärke der Beſinnungskraft, die wir mit dem Namen Beſonnenheit bezeichnen; ferner eine ſelbſtvermeidliche Unbeſonnenheit, Unvernünftigkeit, Gefühlloſigkeit u. a. vorſtellen. Solche Gedanken, meyn' ich, können unſer Herz zunächſt nur allein rühren und ergiebig machen, ſo daß alſo all' unſer Lieben und Haſſen, unſer Wohlgefallen und Mißfallen, unmittelbar nur auf unſer eignes Ich, und namentlich auf die von uns abhängigen Eigenſchaften unſrer Seelenkräfte gehet, und; alſo lauter Selbſtliebe und Selbſthaß iſt.

Folgende vier Beweiſe werden hinreichend darthun, daß unſerm Herzen dieſe Art von Fähigkeit und Einrichtung in der That eigen ſey.

Der erſte dieſer Beweiſe iſt von der Veränderlichkeit unſerer Gefühle hergenommen. Ich ſchließe nämlich ſo: Wenn es wahr iſt, daß bey allen ſonſt gleichen Umſtänden, der Einfluß den äußere Dinge auf unſer Herz haben, dennoch veränderlich iſt, daß Dinge, welche wir heute eben ſo ſehen und hören wie geſtern, die alſo unſre Seele heute und geſtern auf gleiche Art treffen, demohnerachtet ganz verſchiedene Gefühle in uns erwecken; ſo iſt es auch wahr, daß die Vorſtellungen die wir von ihnen erlangen — und wie vorhin erwieſen wurde, durch Voſtellungen allein läßt ſich unſer Herz rühren, — unſere Gefühlskraft oder unſer Herz nicht durch ſich ſelbſt und unmit-

mittelbar rühren können. Wäre unſer Herz ſo beſchaffen, daß unſre Vorſtellungen von Auſſendingen daſſelbe geradezu und eigenmächtig bewegen könnten, Gefühle von ihnen zu erzeugen; ſo wäre es durchaus unmöglich, daß uns ſolche Dinge heute vergnügen können, und morgen nicht mehr. Auf dieſen Fall müßten nämlich unumgänglich die nämlichen Gefühle, die nämliche Luſt oder Unluſt in uns entſtehen; weil wir vorausſetzen können, daß die Auſſendinge die nämlichen Vorſtellungen von ſich ſelbſt in uns erwecken, daß folglich mit dieſen Vorſtellungen auch die nämlichen Gründe der Rührung und Gefühlerweckung für unſer Herz da ſind.

Es iſt nun ſchon genug, die Thätigkeit des Herzens nicht unter dem unmittelbaren Einfluſſe der Gedanken von Außendingen ſtehend anzunehmen, daß wir auch nur ein einziges Beyſpiel einer ſolchen Veränderlichkeit unſrer Gefühle bey gleichen Vorſtellungen eines Außendinges anführen können: denn wie einmal die Einrichtung des Herzens iſt, ſo bleibt ſie; läßt es ſich, dieſer ſeiner Einrichtung gemäß, ein einziges Mal geradezu von unſern Vorſtellungen der Außenwelt rühren und zur Erzeugung eines gewiſſen Gefühls erwecken, oder nicht; ſo muß es dieſe Art des Einflußes auch zum zweyten und dritten Male, kurz für immer zulaſſen, oder nicht zulaſſen. Da es nun aber eine Menge von Beyſpielen gibt, wo wiederholte gleichartige Erkenntniſſe von gewiſſen Außendingen in der That von einander abſtechende Gefühle in uns hervorgebracht, oder auch uns gegen ſie

gleichgültig gelaſſen haben; ſo können wir mit Recht annehmen, daß unſre Vorſtellungen von Außendingen keinen unmittelbaren Einfluß auf unſer Herz haben. Weil denn aber doch nur Vorſtellungen unſer Herz treffen und zur Erzeugung der Luſt und Unluſt vermögen können; ſo bleibt uns nichts anders übrig als anzunehmen, daß blos die Vorſtellungen von unſern eignen Seeleneigenſchaften von der Natur das Amt erhalten haben, eigenmächtig und unmittelbar unſer Herz zu rühren, ſo daß alle unſre Luſt oder Unluſt zunächſt ein Gefallen oder Mißfallen an dieſen unſern Seeleneigenſchaften iſt, daß wir mit allen unſern Gefühlen zunächſt nur ſie fühlen, kurz daß alle unſre Liebe nur Selbſtliebe, und alle unſer Haß nur Selbſthaß iſt. Dieſe Vorſtellungen von unſern ſelbſteignen Eigenſchaften alſo ſind es, welche zwiſchen unſre Erkenntniſſe von der Außenwelt, und zwiſchen unſer Herz, mitten eintreten müſſen, wenn die Dinge außer uns eine Luſt oder Unluſt in uns erwecken ſollen; denn außer den Vorſtellungen von Außendingen haben wir keine andern, als eben dieſe Vorſtellungen von unſerer eignen Perſon. Nun iſt zwar noch der doppelte Fall gedenkbar, nämlich daß entweder die Gedanken an unſer Weſen, an unſre Kräfte und deren urſprüngliche Eigenſchaften, oder auch unſre Vorſtellungen, womit wir die Erkenntniſſe und Gefühle die wir haben uns denken, folglich nicht blos die Gedanken an jene oben genannte Art von Seeleneigenſchaften, unſer Herz unmittelbar rühren könnten; allein gegen dieſe beyden Fälle treten eine Menge von Erfahrungen auf, die da bezeugen, daß wir weder an unſerm Weſen, an unſern Kräften und deren Naturen ſie für ſich betrachtet,

tet, Wohlgefallen oder Mißfallen finden, noch auch an unſern Erkenntniſſen und Gefühlen, wenn wir ſie abgeſondert von den Seeleneigenſchaften der Verſtändigkeit, Beſonnenheit u. a. — (deren Daſeyn oder Mangel ſie bezeugen und worauf ſie uns mit unſern Gedanken hinweiſen können,) — dem Herzen in Gedanken vorhalten. Ich ſage: die Erfahrung kann uns ſehr bald belehren, daß uns unſer Weſen und unſre Kräfte in ihrem rohen, unausgebildeten, natürlichen Zuſtande, weder erfreuen noch betrüben; das thut aber unſre Vernünftigkeit und Unvernünftigkeit, welche wir uns als ſelbſt verſchaft oder zugezogen denken, gewiß jederzeit. Ingleichen können uns unſere Erkenntniſſe und Gefühle weder vergnügen noch ſchmerzen, ſo lange ſie nicht als Zeugen einer ſelbſterworbenen Stärke und Vollkommenheit, oder einer vermeidlichen Schwäche und Unvollkommenheit unſrer Seelenkräfte, vor unſerm Herzen erſcheinen. In dieſem leztern Falle aber ſind es nicht ſowohl unſre Gedanken von unſern Erkenntniſſen und Gefühlen ſelbſt die unſer Herz rühren, ſondern die mit ihnen zuſammenhängenden Gedanken an die Vollkommenheit oder Unvollkommenheit unſrer Seelenkräfte, von welcher unſre Erkenntniße und Gefühle eben Zeugen ſind. Bey den von unſrer Selbſtmacht abhängenden Seeleneigenſchaften müſſen wir demnach in aller Rückſicht ſtehen bleiben, und ſie für diejenigen Gegenſtände und Sachen, die wir ganz allein zunächſt fühlen, gelten laſſen; und wenn das iſt: ſo können auch blos diejenigen Vorſtellungen, womit wir dieſe Eigenſchaften dem Herzen vorhalten, unſer Herz zur Liebe und zum Haſſe, zum Wohlgefallen oder Mißfallen, eigentlich und unmittelbar bewegen.

Ein zweyter Beweis jener Fähigkeit des Herzens liegt in den Proben der Herrſchaft, die die Menſchen über ihr Herz, und über den Einfluß welchen äuſſere Dinge auf daſſelbe haben, ausüben. Gehorchte das Menſchenherz in ſeiner Gefühlerzeugung ſchlechtweg der Macht unſrer Vorſtellungen von Auſſendingen; wie wäre es je möglich, den Einfluß ſolcher Vorſtellungen abzuwehren, wenn ſie einmal da ſind? wie wäre es möglich, ihre Gewalt über das Herz zu verändern, wenn dieſe Macht ihnen ſo eigen wäre, daß man ſagen müßte, ſie gehöre zu ihrer Natur und Weſenheit, etwa ſo wie ihre Gewalt über unſer Bewußtſeyn und Erkennen von ihnen unzertrennlich iſt, über unſer Erkennen meyn' ich, welches ſie ohne unſer Zuthun und Belieben einrichten und beſtimmen? wenn man ſagen müßte, unſer Herz ſey ſo geartet, daß es unter ihren Befehlen unmittelbar ſtehe? Hätte die Vorſtellung, z. B. von der Zerſtöhrung des eignen Körpers und von ſeiner Unvollkommenheit, von ſelbſt die Macht das Herz zum Hervorbringen eines Schmerzes zu ſtimmen, dieſe Vorſtellung, deren Daſeyn in jenem Spaniſchen Sklaven nicht zu läugnen war; wie wäre es dieſem Menſchen möglich geweſen, dem Einfluße dieſer Vorſtellung auf ſein Herz dennoch zu widerſtehen, und bei aller Stärke dieſer Vorſtellung ſein Herz dennoch zu einer Quelle heitrer Freude zu machen? Die Reiſebeſchreiber erzehlen uns eben ſo auffallende Proben der Beherrſchung des Herzens von den Wilden, welche ſie beſuchten. Dieſe laſſen ihre Körper zerfleiſchen, allmählig braten, und Stücke davon abſchneiden; und bey alle dem ſind ſie im Stande ihre Heiterkeit zu erhalten; ſie halten die Gedanken ihrer Mannheit und Stärke feſt,

ſie

ſie denken an ihren Werth, den ſie in ihrer Standhaftigkeit zeigen wollen, und bey dieſem Gedanken kann es ihnen nicht fehlſchlagen, ihr Herz bey Freude und Vergnügen zu erhalten. Vielleicht iſt einem jeden von uns auch folgender Fall vorgekommen, wo Jemand, um ſeiner Liebe zu einer Perſon ein Opfer zu bringen, ſeinen Körper, etwa eines Geſtändniſſes halber, foltern ließ, und ſeine ganze Ruhe und Heiterkeit der Seele während des Folterns zu unterhalten vermochte. Das alles wäre durchaus unmöglich, wären die Vorſtellungen von der Unvollkommenheit unſers Körpers für ſich ſelbſt herzandringend und rührend. Nehmen wir dagegen an, daß unſer Herz und ſeine Bewegungen blos und unmittelbar unter dem Gebiete der Gedanken unſers eignen Werthes und Unwerthes, der Stärke und Schwäche unſrer Seelenkräfte ſtehen; ſo iſt nichts einleuchtender und erklärbarer, als ſolche Proben der Herrſchaft über die Thätigkeit unſers Herzens.

Für manchen meiner Leſer mag folgender dritte Beweis noch mehr Ueberzeugungskraft haben als die vorigen. Er beruht auf der Thatſache, die ſich niemand abläugnen kann: "daß wir uns jeden Gegenſtand eines widrigen Gefühls als einen Mangel von uns denken müſſen, ſo daß wir alles, was ſich uns unangenehm zu fühlen gibt, für etwas Fehlerhaftes in Beziehung auf uns anzunehmen gezwungen ſind". Der Hypochonder und Mißlaunige, von ſeinem Innern genöthiget, kann nicht umhin das Geſtändniß abzulegen: daß ihm etwas fehle; dieß muß er auch alsdann noch, wenn er den Mangel der ihm Unluſt macht, zu nennen nicht im Stande

iſt.

iſt. So dunkel er ſich den Gegenſtand ſeines Leidens denkt, ſo dringt ſich ihm der Gedanke deſſelben dennoch als eine Vorſtellung von einem Mangel für ihn, den er ſo unangenehm fühlt, von ſelbſt auf. — Hier will ich nur nebenbey auch noch folgendes erinnern: eben dieß, daß der Gegenſtand einer Unluſt ſich uns immer als einen Mangel, und der Gegenſtand der Luſt als etwas Poſitives ankündigt, — eine Bemerkung, welche ſchon Leibnitz*) und Wolf**) vor Augen hatten, wenn ſie das widrige Gefühl für eine Empfindung, für ein Anſchauen einer Unvollkommenheit (eines Negativen, oder eines Mangels,) ſo wie das angenehme Gefühl für eine Empfindung und Anſchauung einer Vollkommenheit (eines Poſitiven) hielten, — dieß, ſag ich, beweiſt von neuem, daß alle unſere Gefühle, durch keine ſinnlichen Eindrücke, die etwa Gegenſtände auf unſer Herz machen, — denn wie kann ein Mangel, ein Fehler (und dieſer gibt ſich ja zu fühlen,) wirken und durch ſeine eigne Thätigkeit die Seele afficiren? — ſondern blos durch Vorſtellungen (der Mängel und des Poſitiven) in uns erweckt werden können. — Nun dann: könnten unſre Vorſtellungen von den Auſſendingen durch ſich ſelbſt und ſo geradezu unſer Herz treffen; wir wäre es möglich, daß wir uns ſo oft über die Mängel fremder Dinge freuen, und über ihre Vollkommenheit betrüben? Müßten dann nicht alle unſre Vorſtellungen von Unvollkom-

*) S. deſſen Esſais de Theodicée à Amſterd. 1720. p. 300.

**) S. deſſen vernünftige Gedanken von Gott — Halle, 1725. S. 247.

kommenheiten, dieſe mögen ſich nun an uns oder an fremden Dingen zeigen, Unluſt und Mißvergnügen, und ſo alle unſre Gedanken, womit wir uns Vollkommenheiten denken, Luſt und Vergnügen in uns erwecken? Aber ſo wenig geſchieht dieß, daß ein braver Soldat ſich der Wunden und Narben ſelbſt ſeines eigenen Körpers, ſeiner Wunden, die doch ſicherlich Unvollkommenheiten und Fehler ſeines Leibes ſind, freuet. — Alle dieſe Thatſachen und Erſcheinungen machen es alſo augenſcheinlich und unwiderſprechlich: daß nur diejenigen Vorſtellungen, womit wir uns eine ſelbſterwerbliche Vollkommenheit und Stärke unſrer eignen Seelenkräfte denken, aus unſerm Herzen Luſt und Vergnügen, — ſo wie blos diejenigen Gedanken, welche unſerm Herzen eine ſelbſtvermeidliche Unvollkommenheit und Schwäche unſrer eignen Geiſteskräfte vorhalten, Unluſt und Mißvergnügen hervorziehen können. Dem braven Soldaten ſind ſeine blutenden Wunden Zeugen ſeines Muthes und ſeiner (perſönlichen) Würde; ſie laſſen ihm an keine Unvollkommenheit und Schwäche ſeiner Perſon, (obgleich an einen Fehler ſeines Körpers,) ſondern an eine Würde und Vollkommenheit ſeines Selbſt, ſeiner Seele und Perſon, denken, und blos der lezte Gedanke kann ſein Herz in Bewegung ſetzen und Gefühl erwecken.

Dieſem füge ich noch einen vierten Beweis bey, welcher von dem unabwehrlichen Bewußtſeyn unſers Freyheitsvermögens hergenommen iſt. In dieſem Bewußtſeyn, glaub' ich, offenbaret ſich eben ſo gut, als in andern Thatſachen, manches, was unſrer Seele na-

türlich und charakteriſtiſch iſt. Diejenige Einrichtung der Seele, — ſo ſchließe ich nämlich, — welche als unumgängliche Bedingung da ſeyn muß, wenn das Bewußtſeyn des Freyheitsvermögens bey uns möglich ſeyn ſoll, dieſe Einrichtung iſt unſerm Geiſte zuverläßig eigen. Daß aber jenes behauptete Vermögen unſers Herzens, nach welchem es blos für ſolche Seeleneigenſchaften, die wir uns ſelbſt erwerben, oder die wir eigenmächtig vermeiden können, Vergnügen oder Mißvergnügen bereit hat, und auch nur durch ein Andenken und Bewußtſeyn ſolcher Eigenſchaften bewegen werden kann, Luſt oder Unluſt zu geben, daß, ſag' ich, dieſe Einrichtung unſers Herzens von jenem Freyheitsvermögen unumgänglich vorausgeſezt werde, erhellet daraus: Unſere Thatkraft kann nur unter der Bedingung frey und ſelbſtthätig handeln, wenn wir den vollſtändigen lezten Grund ihres Handelns in uns ſelbſt, in der natürlichen Einrichtung unſrer Seele finden können. Der lezte Grund unſres Wollens iſt aber ſowohl in einem Gegenſtande, den wir wollen oder nicht wollen müſſen, als auch in dem Gedanken und Vorgefühle dieſes Gegenſtandes, (in jenem nämlich der objektive, und in dieſen beyden der ſubjektive lezte Grund,) enthalten, wenn jener Gegenſtand für unſer Herz durch ſich ſelbſt erfreulich (an ſich gut) oder widerlich (an ſich böſe) iſt; denn nur unter dieſer einzigen Vorausſetzung können wir den Gegenſtand um ſein ſelbſt willen begehren, oder verabſcheuen, und unſer Gedanke und Vorgefühl deſſelben iſt der innre ſubjektive Entſcheidungsgrund unſrer Willensthätigkeit, eben weil beyde unſer Wollen auf einen für ſich ſelbſt begehrlichen Gegenſtand hinführen.

ren. Soll demnach der ganze lezte Grund unſrer Willensthätigkeit für beſtändig und ausſchließlich in unſrer eignen Perſon anzutreffen ſeyn; ſo muß für unſer Herz keine einzige Sache durch ſich ſelbſt erfreulich und ſchmerzlich ſeyn können, die nicht in unſrer Seele ſelbſt zu finden wäre, oder noch zu Stande kommen könnte, d. h. ſie muß eine Seeleneigenſchaft ſeyn; und keine einzige von dergleichen Sachen, die ſo von ſelbſt unſer Herz erfreuen oder betrüben können, darf eine andere, als eine durch unſere Selbſtthätigkeit erwerbliche oder vermeidliche Sache ſeyn; weil ſie ſonſt kein Gegenſtand und Grund unſres Wollens und Beſtrebens, ſondern nur eines trägen Wunſches und Verlangens werden könnte. Kurz, ſollen wir von uns ſelbſt aus wirken und handeln können; ſo muß unſer Herz ſo eingerichtet ſeyn, daß vor ihm nichts an ſich ſelbſt liebreitzend und intereßant ſeyn kann, was nicht in uns ſelbſt hervorgebracht werden und beſtehen, was wir nicht durch uns ſelbſt, und aus eigner Macht, an uns ſelbſt denken, und ſomit auch voraus fühlen könnten.

---

## Von der ſittlichen Natur des Menſchen.

Es iſt demnach eine ausgemachte Wahrheit: unſer Herz iſt von Natur alſo eingerichtet, daß es mit allen Gefühlen, die es erzeugt, zunächſt und eigentlich einem Jeden von uns ſeine eigne Perſon, und namentlich die durch ihm ſelbſt erwerblichen oder vermeidlichen Ei-

genſchaften ſeiner Seele, alſo den Werth und Unwerth, die Vollkommenheit und Unvollkommenheit, Stärke und Schwäche ſeiner Perſon, zu fühlen geben könne. Eben ſo gewiß iſt es auch, daß unſer Herz, wenn es irgend ein Gefühl in uns erzeugen ſoll, blos durch Gedanken, oder durch ein Bewußtſeyn dieſer Eigenſchaften gerührt und geſtimmt werden müſſe. Alles alſo, was für ſich ſelbſt fühlbar, was durch ſich ſelbſt erfreulich oder widerlich für uns ſeyn ſoll, findet ſich in unſerer Seele ſelbſt, ſey es nun blos als etwas gedachtes oder als etwas wirkliches.

Da nun aber dieſes an ſich ſelbſt Fühlbare, ich meyne das durch ſich ſelbſt Erfreuliche und Widrige, eben dasjenige iſt, was wir Gut und Böſe an ſich nennen, und um ſein ſelbſt willen begehren und verabſcheuen müſſen; ſo iſt nichts einleuchtender, als daß wir, vermöge dieſer Einrichtung unſres Herzens, die Hauptgegenſtände, die letzten Zwecke und Gründe alles unſers Begehrens und Verabſcheuens, in unſrer Perſon zu ſuchen haben, und auch in ihr allein finden. Hieraus folgt alsdenn weiter: daß alle Dinge und Sachen, welche außer unſrer Perſon anzutreffen ſind, vor unſerm Herzen und Willen blos als nützliche oder ſchädliche Sachen beſtehen können, als Sachen, die ſich nie um ihrer eignen Fühlbarkeit und Güte, nie um ihrer ſelbſt, ſondern um des Guten und Böſen willen wozu ſie dienen, und welches unter dem Namen der Würde und Unwürde in unſrer Perſon ſelbſt anzutreffen iſt, begehren oder verabſcheuen laſſen.

Dieſe Betrachtung unſers Willens und Herzens leitet uns alſo geradezu auf das Daſeyn einer ſittlichen Natur des Menſchen. Wir verſtehen aber unter einer ſolchen Natur das urſprüngliche Vermögen der Seele, die Geſetze und Beweggründe ihres Willens aus ſich ſelbſt zu bereiten, und durch dieſelben ihre Willensthätigkeit ſelbſt zu beherrſchen und zu Stande zu bringen. Da nämlich unſer Wille ſo geartet iſt, daß er nur das an ſich ſelbſt Liebenswürdige und Haſſenswerthe zum Ziele ſeines Beſtrebens machen kann, daß er blos durch einen Vorgedanken eines ſolchen Lieb- und Haſſenswerthen ſich lenken und regieren, und durch ein Vorgefühl deſſelben ſich bewegen und in wirkliche Thätigkeit verſezen läßt; — da aber auf der andern Seite unſer Herz vermöge ſeiner Einrichtung, uns und unſern Willen auf uns ſelbſt, auf unſre perſönliche Vollkommenheit und Unvollkommenheit hinweiſen muß, wenn wir nach dem für ſich ſelbſt Liebens- und Haſſenswerthen, folglich nach dem an ſich Begehrlichen und Verabſcheulichen fragen; — ſo iſt es einleuchtend, daß wir das Vermögen haben, in den Gedanken an jenes mannichfaltige an ſich Liebenswürdige und Haſſenswerthe unſrer Perſon Geſeze, und in den, vermittelſt dieſer Gedanken aus unſerm Herzen erzeugten Vorgefühlen unſrer möglichen Würde und Unwürde Beweggründe und Triebfedern für unſern Willen, in und aus uns ſelbſt zu Stande zu bringen: und eben dieſes Vermögen iſt unſere ſittliche Natur.

Eigentlich iſt alſo unſre ſittliche Natur nichts anders als unſer Freyheitsvermögen, es nämlich

darin geſucht: daß unſere Seele aus ihrem eigenen Grunde für ihren Willen Geſeze abfaſſen, und Beweggründe hergeben; daß ſie ſelbſt mit jenen ihre Thätigkeit lenken, und mit dieſen zur Wirklichkeit bringen, das heißt, durchaus freye Thätigkeit hervorbringen kann. Sie beſteht alſo namentlich darin, daß Jedermann von ſelbſt im Stande iſt, die Gedanken ſeiner Selbſtvollkommenheit, ſeiner Würde und Güte, ſo wie auch des Mangels derſelben, in ſich zu erzeugen, und mit denſelben zugleich die Vorgefühle ſeiner Würde und Unwürde zu erwecken. In jenem hat er dann, wie geſagt, die Geſeze für ſeinen Willen, die ſeine Thätigkeit zum Hervorbringen ſeiner eignen Güte leiten können, und in ſeinen Vorgefühlen die Beweggründe zu dieſer Thätigkeit. Sie beſteht ferner darin, daß jeder Menſch, eben aus Liebe zu ſeinem Selbſtwerthe, alſo ganz eigenmächtig, ſich um Erkenntniſſe der Dinge bewerben, und alsdann in Ueberlegung nehmen kann, was von denſelben der Vervollkommung ſeiner Seelengüte dienlich und nüzlich iſt. Dadurch vermag er nun, und zwar immer durch ſich ſelbſt, eine Wahl unter dem Nüzlichen anzuſtellen, und ſein Beſtreben nach demſelben, und ſeine Behandlung dieſer Dinge, frey und eigenmächtig einzurichten. Auf dieſe Weiſe iſt es ihm möglich gemacht, ſeine Thätigkeit von ihm ſelbſt und ſeiner Würde anzufangen, und wieder dahin zurückzuführen. — In der That will der Menſch nur alsdann frey und ſelbſt, wenn ſeine Thätigkeit bey ſich ſelbſt, bey ſeinem eignen Adel, bey jenen an ſich ſelbſt liebenswürdigen Eigenſchaften ſeiner Perſon, mit ſeinen Gedanken und mit ſeiner Liebe ſtehen bleibt; wenn

er ausſchließlich ſie zum Ziele und lezten Grunde ſeines Wollens macht; wenn alſo die Gedanken an dieſe Eigenſchaften ſeine Thatkraft ſo lenken, und die Liebe zu ihnen die Thätigkeit derſelben ſo weit in Anregung bringt, daß er damit jene Selbſtgüte wirklich erlangt, worauf ſeine Gedanken und Gefühle ſeine Thätigkeit hinleiteten. — Unſere Freyheit und Selbſtthätigkeit geht nicht verloren, wenn unſer Beſtreben nach nüzlichen Erkenntniſſen, und nach andern Dingen die uns dienlich ſind, von dem Andenken und der Liebe zu unſrer Selbſtgüte ausgeht; wenn wir ſie um unſrer Würde willen ſuchen, und ſie blos zum Beſten derſelben verwenden; wenn wir Menſchen und Dinge, auch ohne eignen Vortheil daraus zu ziehen, nur ſo behandeln, wie es ihre Natur erfordert, nur ſo, daß Vernünftigkeit und Beſonnenheit aus unſrer Behandlung hervorleuchtet. Denn in dieſen Fällen beſtimmen nicht die Dinge auſſer uns, ſondern unſre eignen liebenswürdigen Eigenſchaften unſre Thätigkeit; der Grund unſers Thuns und Laſſens liegt alsdann nicht in dem Nüzlichen, worum wir uns bewerben; ſondern in der Selbſtgüte, die wir in unſerm Bewerben zeigen, und in der Selbſtvollkommenheit, wozu das geſuchte Nüzliche in der Folge dienen ſoll. Auch liegt der Beſtimmungsgrund unſrer Thätigkeit nicht in den Menſchen und Dingen, die wir etwa ohne Rückſicht auf eigne Vortheile ihrer Natur gemäß behandeln; ſondern in der liebenswürdigen Verſtändigkeit, Beſonnenheit, und in noch andern edeln Seeleneigenſchaften, deren Daſeyn wir in einer verſtändigen, beſonnenen und vernünftigen Behandlung der Dinge bezeugen. — So viel im allgemeinen von der ſittlichen Natur; ſie iſt alſo eine den Menſchenſeelen

eigenthümliche Werkſtatt, wodurch ſich Jedermann die Geſeze und Beweggründe ſeiner Willensthätigkeit, ſeiner Neigungen und Triebe, ſeiner Begehrungen und Verabſcheuungen, ſowohl aus, als auch für ſich ſelbſt bereiten kann; ſie iſt unſer Freyheitsvermögen, nicht unſre Freyheitsfähigkeit. Leztere iſt die bloße Empfänglichkeit unſrer Willenskraft, ſich durch eben jene, von der ſittlichen Natur ausgehende, eigne Geſeze und Beweggründe lenken, und in Thätigkeit verſezen zu laſſen.

Bevor wir zu einer nähern Betrachtung dieſer ſittlichen Natur fortſchreiten, wollen wir nur bemerken: daß "eine ſittliche Natur haben", und "etwas verdienen und verſchulden können", ganz einerley geſagt ſey. Haben wir nämlich in unſrer ſittlichen Natur das Vermögen erhalten, ganz eigenmächtig das Thun und Laſſen unſrer Willenskraft einzurichten, und unſern Entſchlüſſen auch zugleich Nachdruck zu geben; ſo kommt es auch allein auf uns an, daß wir durch dieſe unſre Thätigkeit ein und andres Gute erzielen und zu Stande bringen; ſo liegt es an uns, warum manches nicht, und manches verkehrt von uns geſchieht, und warum alsdann in dem einen und andern Falle etwas Böſes entſteht. Aber, "durch ſich ſelbſt etwas Gutes zu Stande bringen, ſo daß dieſes Gute ſein Daſeyn blos unſrer Entſchlieſſung und Thätigkeit zu verdanken hat," heißt eben, "das Gute ſelbſterwerben und verdienen"; — eben ſo will der Ausdruck, "etwas Böſes verſchulden", nur ſo viel ſagen, als "den ausſchließlichen Grund in ſich haben, warum etwas Böſes da iſt." In unſern erwerblichen Seeleneigenſchaften, in dem Seelen-

adel,

adel, den wir uns verſchaffen können, haben wir nun aber das beſtändige und das einzige Ziel unſrer Entſchlieſſungen; unſre Natur bereitet die Gedanken an dieſen Adel von ſelbſt; und die Einrichtung unſers Herzens bringt es mit ſich, daß wir an ihm ein Wohlgefallen finden, ihn wegen ſeiner Liebenswürdigkeit als ein Gut für ſich, und als ein Ziel unſers Beſtrebens anſehen müſſen, worauf unſre Willensthätigkeit gelenkt werden ſoll. Geſchieht es dann, daß wir unſre Kräfte, eben vermittelſt unſrer ſelbſterzeugten Gedanken, und vermittelſt unſrer, mit Hülfe dieſer Gedanken ſelbſterweckten, Liebe zu unſern Seeleneigenſchaften, in Thätigkeit verſezen, und daß wir, durch dieſe Selbſtthätigkeit unſere an ſich guten Eigenſchaften zur Wirklichkeit bringen; ſo kann uns keine Sophiſterey die Gewißheit rauben, daß wir ſelbſt und ganz aus eigner Macht, uns etwas Gutes erworben, daß wir uns ein Verdienſt verſchaft haben. Im Gegentheil, wenn wir uns verleiten laſſen, vielleicht zu glauben, wir beſäſſen ſchon Würde genug; zu glauben, daß unſere Ehre, unſer Reichthum, oder was es ſonſt ſeyn mag, uns die Größe unſres Werthes ſchon hinlänglich verbürgen; und wir wären nun ſo unbeſonnen, uns blos an dieſem vermeynten Selbſtwerthe zu lezen, und das Gute, das wir indeſſen thun, die Würde, die wir uns erwerben könnten, zu verabſäumen; ſo zeigt ſich offenbar eine Unwürde in dieſem Benehmen, die wir ſicherlich hätten vermeiden können, eine Unwürde alſo, zu welcher der Grund blos in uns ſelbſt liegt, folglich eine Unwürde, die wir verſchuldet haben. Ich habe dieſen Fall, wie wir etwas Böſes verſchulden können, nur als Beyſpiel

ſpiel angeführt; er iſt aber bey weitem nicht der einzige.

Nachdem wir auf dieſe Weiſe unſer Vermögen, etwas zu verdienen und zu verſchulden, überhaupt gerechtfertiget haben; ſo laßt uns nun nachſehen, was wohl ein Verdienſt, und was eine Schuld des Menſchen namentlich ſeyn könne? Beyde, Verdienſt und Schuld, ſind Gegenſätze von einander; beyde ſind aber auch Folgen unſers Wollens und Nichtwollens. Worauf geht nun all' unſer Wollen und Nichtwollen? was kann demnach Folge unſers Wollens und Nichtwollens ſeyn? was kann folglich Verdienſt und Schuld einzig genannt werden? — Alle unſer Wollen und Nichtwollen, — das lehrte uns die Natur unſers Willens — kann nur auf das Gute und Böſe gerichtet ſeyn; alles alſo, was wir durch unſer Wollen und Nichtwollen zu Stande bringen können, kann blos in etwas Gutem oder Böſem beſtehen. Die Sache ſpricht nun von ſelbſt: unſer Verdienſt, die Folge unſers Selbſtwollens, kann darum nur ein Gut, und unſre Schuld kann blos ein Uebel ſeyn. Allein damit iſt noch nicht alles ausgemacht: können auch wohl Güter und Uebel, welche auſſer unſerm Werthe und Adel liegen, kann blos das Nüzliche und Schädliche, ein Verdienſt und eine Schuld von uns werden? Ich glaube, keines von beyden. Auſſer unſerm Werthe und Seelenadel läßt ſich nichts Gutes gedenken, deſſen Daſeyn und Entſtehung blos von uns ſelbſt abhienge; was noch neben unſrer Würde Gutes ſich denken läßt, entſteht und vergeht mit Beyhülfe von Urſachen, die

für

für uns Zufall ſind, das kommt durch Mitwirken äußrer Kräfte und Dinge, deren Daſeyn und Zuſammenfluß nicht in unſrer Gewalt ſteht, hervor. Woran aber Zufall und fremde Dinge Theil nehmen, das kann für kein Verdienſt, ich meyne für kein blos von uns ſelbſt erworbenes Gut, angenommen werden. — Eben ſo leicht läßt ſich darthun, daß Verdienſt kein blos nüzliches Gut, und die Schuld kein blos ſchädliches Uebel ſeyn könne. Verdienſt und Schuld ſind etwas unvergleichliches; ſie leiden keine Vergleichung, keinen Tauſch, und ſind ohne Preiß. Von dieſer Art iſt weder eine blos nüzliche noch ſchädliche Sache. Denn der Werth und Unwerth von dieſen Sachen ſteht immerhin in Vergleichung mit dem Guten, wozu ſie dienlich, oder dem ſie nachtheilig ſeyn können. Ueberdieß iſt das Verdienſt ein ſolches Gut, deſſen Werth und Güte ewig unveränderlich, und welches ein bleibendes Kleinod ohne Gleichen ſeyn muß; die Schuld ſteht dem Verdienſte auch in dieſer Beſchaffenheit zur Seite. Unveränderlich in ſeiner Güte oder Böslichkeit iſt aber nur allein diejenige Sache, an welcher unſer Herz unmittelbaren Antheil nehmen, welcher allein und ohne Auſſenbleiben es mit Vergnügen oder Mißvergnügen begegnen muß. Daß dieſen Vorzug vor dem Herzen blos unſre Würde und Unwürde haben könne, iſt oben ſchon aus der natürlichen Einrichtung unſers Herzens bewieſen worden. Paſſen aber alle die Kennzeichen, woran ſich ein Verdienſt und eine Schuld erkennen läßt, paßt das "ausſchließlich durch uns ſelbſt ſich erwerben laſſen", und auch "unvergleichlichen Werth, und unveränderliche Güte haben" ganz allein auf unſern Seelenadel; ſo kann auch er allein

unſer Verdienſt, ſo wie ſein Gegentheil, die Unwürde der Seele, einzig unſere Schuld ſeyn. Auſſerdem läßt ſich dieſe Wahrheit auch noch folgendermaſſen verbürgen: Soll irgend ein Gut unſer Verdienſt werden; ſo müſſen wir den vollſtändigen und hinreichenden Grund unſers Beſtrebens nach demſelben in uns ſelbſt haben, und auch aus uns ſelbſt nehmen; ſonſt iſt unſer Beſtreben nicht freye Thätigkeit. Für das blos Nüzliche oder Schädliche allein genommen können wir aber keinen hinreichenden Grund etwas zu unternehmen aufweiſen; und doch iſt alles, unſre Würde und Unwürde ausgenommen, folglich auch jede äußre Sache, entweder blos nüzlich oder ſchädlich für uns. Der entſcheidende Beſtimmungsgrund unſrer Thätigkeit liegt, wie bekannt, jederzeit in unſerm liebevollen Andenken an dasjenige, was unſerm Herzen für ſich ſelbſt werth und theuer iſt, und ich habe gezeigt, daß dergleichen nur allein unſer Seelenadel ſeyn könne. Von ihm, von dieſem unvergleichlichen, unſerm Herzen ewig theuern Gute, haben wir auch ein von Liebe und Wohlgefallen begleitetes Andenken beſtändig in uns; und was noch mehr iſt: dieſes Andenken und die ſüſſe Hoffnung, die demſelben anhängt, keimt ganz allein aus unſrer Seele. Das Endurtheil von dieſer Betrachtung iſt nun klar: "unſer Verdienſt kann nur ein an ſich ſelbſt ſchäzbares Gut, kann folglich nur die Würde, der Adel unſrer Seele ſeyn."

Aus den nämlichen Gründen, aber auch ſchon um des Gegenſazes willen, muß unſere Schuld nirgends anders, als "in der an ſich ſelbſt gehäſſigen, und von

uns

uns vermeidlichen Unwürde unſers Geiſtes" geſucht werden.

Vielleicht fällt noch Jemand der Zweifel ein: "ob nicht irgend ein Vergnügen, welches doch ohnſtreitig auch ein Ziel unſers Beſtrebens ſey, unſer Verdienſt, ſo wie irgend ein Mißvergnügen unſre Schuld werden könne"? — Die Verneinung dieſes Zweifels iſt leicht erweislich: das Verdienſt kann unmöglich zugleich dasjenige ſeyn, was uns erſt um unſers Verdienſtes willen gebühren und zu Theil werden ſoll, und eben das iſt nichts anders, kann nichts anders ſeyn, als Freude und Vergnügen. Dieß auch auf die Schuld angewandt gibt den Schluß: daß auch ſie kein Mißvergnügen ſey, ſondern etwas Böſes ſeyn müſſe, um deſſen willen ein Mißvergnügen da ſeyn kann.

Nach dieſer vorgängigen Betrachtung der Folge unſerer ſittlichen Natur oder unſers Freyheitsvermögens, ich meyne deſſen, was überhaupt Verdienſt und Schuld von uns werden kann, laßt uns nun zu einer nähern Entwicklung unſrer ſittlichen Natur fortſchreiten und nachforſchen: welche von uns erwerblichen Eigenſchaften der Seele es ſeyn mögen, die zuſammen unſern Adel, unſre Würde und Selbſtvollkommenheit ausmachen? wie viele namentlich es ſeyn mögen, die durch die Einrichtung unſers Herzens an ſich ſelbſt theuer und liebenswerth für uns geworden ſind? demnach von wie vielen Gütern an ſich, die unſerm Willen als lezte Zwecke ſeines Beſtrebens aufgeſtellt ſind, unſre ſittliche Natur Gedanken als Geſeze des Willens, und Vor-

Vorliebe als Beweggründe unſers Beſtrebens, eigenmächtig und frey in uns bereite? Alſo wie viele ſolcher Güter unſer Verdienſt werden können? desgleichen auch welche ſittliche Unvollkommenheiten, die ſich verſchulden laſſen, es geben möge?

In unſrer Unterſuchung des menſchlichen Herzens entdeckten wir die Wahrheit: "daß unſerm Herzen nichts ſo theuer ſey, daß nichts ſo ausſchließlich zur Luſt und Freude dieſes Herz ſtimmen könne, als die Stärke unſrer Seelenkräfte, welche ſie zuwege bringen, wenn ſie vor uns ſelbſt zur Thätigkeit geſtimmt worden ſind, kurz: die ſelbſterwerblichen Grade der Stärke unſrer Seelenkräfte. Gegenſeitig war dem Herzen nichts ſo widrig, ekel und häßlich an ſich ſelbſt, als die Schwäche unſrer Seelenkräfte, die ſich als eine von uns vermeidliche Schwäche dem Herzen darſtellt."

Von dieſer Wahrheit ausgegangen leidet es nun keinen Zweifel: daß wir alle liebenswürdigen Eigenſchaften der Seele kennen gelernt haben, ſo bald wir nur die manichfaltigen einzelnen Kräfte, die ſich in der ganzen Seelenkraft unterſcheiden laſſen, auseinandergeſezt, jede nach ihrer eigenthümlichen Wirkungsart unterſchieden, und jede mit ihren eigenen Naturgeſezen für uns bezeichnet und charakteriſirt haben. Denn der Schluß trügt nicht: ſo viel Seelenkräfte wir haben, ſo viel Arten von beſonderer Stärke und Schwäche, ſo viel Arten vom Edeln und Würdigen, vom Unedeln und Unwürdigen, müſſen ſich auch denken, lieben und haſſen, begeh-

begehren und verabſcheuen, zum Verdienſte und zur Schuld machen laſſen. Vor dem Herzen hat keine Seelenkraft, hat kein Theil unſerer Perſon einen Vorzug, ſo wie man zuweilen in der Schule wähnt; ſie gehören ſämmtlich, eine wie die andere, zu dem Ich und Selbſt, und ſind folglich alleſammt Gegenſtände unſerer Selbſtliebe oder unſeres Selbſthaſſes. Mit wenig Worten: die Seele, wenn ſie ſich ſelbſt und ihre Kräfte durchmuſtert, kennt keine bürgerliche Rangordnung; ihrem Herzen iſt der Zuträger und Handlanger (ich meyne den Sinn) eben ſo lieb und theuer, wenn er ſein Amt erfüllt, als der künſtliche Verſtand, und die noch künſtlichere Beſinnungskraft oder die alles zur Vollendung führende Vernunft.

Die Kräfte unſrer Seele, deren liebenswürdige Stärke ſie ſich erwerben, und deren gehäſſige Schwäche und Unwerth ſie vermeiden kann, ſind aber nur folgende:

Erſtlich die Hauptkräfte: die Erkenntnißkraft, die Gefühl- und die Thatkraft. Zweytens die Theilkräfte, woraus die Erkenntnißkraft beſteht; dieſe ſind

1. Die Sinneskraft. Ihr von ihrer Natur aufgegegebenes Geſchäft iſt bald dieſes: aus eigner Macht ſolche Vorſtellungen zu erzeugen, womit wir uns beliebig ein Räumliches und Zeitiges denken; bald dieſes: auf Veranlaſſung einwirkender Gegenſtände jene Art von Vorſtellungen hervorzubringen, womit wir die bemerkbaren,

ren, in die Sinne fallenden, äuſſern Eigenheiten der Dinge, die Merkmale und Beſchaffenheiten, die wir als die Schaalen der Weſen anſehen, nicht etwa blos denken, ſondern erkennen müſſen. — Die Stärke, welche ſich die Sinneskraft durch die Ausrichtung ihres Amtes erwerben kann, wollen wir, wie mir däucht ſchicklich genug, Sinnheit nennen.

2. Die Verſtandeskraft, deren natürliches Amt es iſt: Begriffe in der Seele hervorzubringen, womit ſich das Sinnliche der Dinge und auch derjenigen Gegenſtände, die keine Dinge, ſondern nur, ſo wie unſre Vorſtellungen, bloſe Eigenheiten der Dinge ſind, von uns verſtehen läßt. Wir verſtehen aber die Dinge und Gegenſtände, wenn wir durch Begriffe von ihnen wiſſen können:

a) was, und welchem Dinge etwas eigen iſt; was, und wem etwas fehlt; und bis auf welche Merkmale ein Gegenſtand eingeſchränkt iſt. Ferner, wenn wir es bey uns auszumachen im Stande ſind:

b) was, und mit wem eine Sache vereint iſt; mit welchen Theilen irgend etwas ein Großes oder eine Menge ausmacht; und durch wie viele Theile, die mit ihm zuſammenhängen, es zu einem Ganzen und Vollſtändigen wird. — Wenn wir uns weiter ſagen können:

c) was

c) was in einer Sache, die zur Unterlage (zum Subjekt, zum Weſen) dient, wohnet, und in welcher Unterlage es als eine Eigenheit haftet; was geſezt und gewirkt iſt, und was dieſes Geſezte geſezt und verurſacht hat; ingleichen was alles einander wechſelſeitig zu einem harmoniſchen Ganzen beſtimmt; endlich

d) was möglich, wem es möglich, und durch welche Regeln und Neigungen es dieſem möglich iſt; — auch was wirklich, wem es wirklich, und durch welche Triebfedern es dieſem wirklich geworden; — zulezt was nothwendig, wem, und durch welche Regeln und Triebfedern es dieſem nothwendig geworden iſt.

Der Verſtand erzeugt demnach ſolche Begriffe von Gegenſtänden, wodurch wir in den Stand geſezt werden, alles das eben geſagte von ihnen zu denken oder zu erkennen, und ſie ſo durchaus zu verſtehen. Ich ſage, der Verſtand mit ſeinen Begriffen macht es uns möglich, die Dinge zu verſtehen; aber er iſt es nicht, der uns klare und deutliche Einſichten und Verſtändniſſe von den Dingen verſchaft; dieſe Verdeutlichung gehört zu dem Amte unſrer Beſinnungskraft. — Die Stärke, die ſich der Verſtand durch ſeine Thätigkeit ſelbſt verſchaft, wird gewöhnlich die Ver-

ſtändigkeit, ſo wie ſeine vermeidliche Schwäche Unverſtändigkeit genannt.

3. Die Beſinnungskraft klärt auf und verdeutlicht, was etwa unſere Aufmerkſamkeit auf ſich zieht; ſie läßt uns hell und unterſcheidend die Sachen ſehen, die uns von den übrigen Erkenntnißkräften dunkel gelaſſen werden. Und wenn ſie dann die Gegenſtände ſo ins Licht geſtellt hat; ſo hält ſie ſie gegen einander, ſie überlegt und vergleicht ſie unter ſich, damit in uns eine Erkenntniß von ihren mannichfaltigen Verhältniſſen zu Stande komme. Mit Hülfe dieſer ihrer Verrichtungen bringt ſie unſere Urteile und Schlüſſe zu Stande, zu denen Sinn, Verſtand und Vernunft mit ihren Vorſtellungen die Materialien hergegeben haben. — Einen Grad von Stärke unſrer Beſinnungskraft nennen wir gewöhnlich Beſonnenheit, und das Gegentheil davon Unbeſonnenheit.

Unſere Beſinnungskraft hat auſſerdem ihre eignen Geſeze von der Natur erhalten; nach dieſen Geſezen iſt ſie gehalten, ihre Ueberlegungen über die Gegenſtände, die uns vorkommen, pünktlich anzuſtellen. Es ſind aber dieſe Geſeze einige aus ihr ſelbſt hervorgehende Gedanken, womit wir uns gewiſſe Verhältniſſe worin die Sachen ſtehen können, ſchon zum voraus denken müſſen, ehe noch die Sachen in unſern Geſichtskreis kommen. Man hat beliebt, die Beſinnungskraft mit einem eig-

eignen Namen zu belegen, wenn ſie ihre Ueberlegungen nach dieſem Paare von ihren Gedanken, und ſo wieder einen andern, wenn ſie ſie nach einem andern Paare vornimmt. So nennt man ſie

a) Urteilskraft, wenn ſie nach ihren Gedanken des Schicklichen und Unſchicklichen, des Gereimten und Ungereimten, des Anſtändigen und Unanſtändigen, des Zuſammenſtimmenden und Widerſprechenden, die vorkommenden Sachen überdenkt, und herauszubringen ſich bemüht, was wohl namentlich bey den der Seele vorliegenden Sachen ſchicklich oder unſchicklich iſt. — Einen Grad von Stärke der Urteilskraft nennen wir auch Beſonnenheit, nur mit dem Beyſaze: Beſonnenheit der Urteilskraft.

b) Witz heißt die Beſinnungskraft, wenn ſie nach ihren Gedanken des Einerley und Verſchiedenen, alſo auch des Gleichen und Ungleichen, des Aehnlichen und Unähnlichen, unter den vorgeſtellten Gegenſtänden Vergleichungen anſtellt, und darauf ausgeht, was bey den Dingen namentlich einerley oder verſchieden iſt, uns bekannt zu machen. — Ihre Stärke, die ſie in dieſem Geſchäfte zu Stande bringt, heißt die Beſonnenheit, die Güte, der Werth des Witzes.

c) Sie heißt Forſchungskraft, ſo wie ſie, nach Anleitung ihrer Gedanken des Innern

und deſſen Aeuſſern, ihre Ueberlegungen darauf richtet, das nahmhafte Innere, vor den Sinnen verborgene der Dinge, alſo die verborgenen Naturen, Weſen, Urſachen und Eigenſchaften zu erforſchen, und von dem Aeuſſern, am Tage liegenden der Dinge, welches man zuweilen ihre Oberfläche nennt, und durch deſſen Aufdeckung man eben zu jenem Innern und vor unſern Sinnen Verſteckten vordringt, zu unterſcheiden. — Die Stärke dieſer Kraft iſt ein neuer Zweig der Beſonnenheit, der unter dem Namen der Güte oder des Werthes unſrer Forſchungskraft leicht kenntlich iſt.

d) Einbildungskraft nennt man die Beſinnungskraft, ſo fern ſie ſich an ihre Gedanken des Beſtehenden und der Beſtehungsarten, der Materie und Form in ihren Ueberlegungen hält, und nachſieht, was dasjenige von den Dingen namentlich ſey, was auf eine gewiſſe Art geordnet, verbunden und verhaltend ſeyn kann, oder auch ſchon iſt, und welches die namentlichen Ordnungen, Verbindungen, und Verhältniſſe, oder auch die Regeln ſind, nach welchen das Beſtehende in ſeiner Art des Seyns ſich zu richten hat. — Dieſe Einbildungskraft muß man genau von der Phantaſie unterſcheiden, welche für unſere Denkkräfte die vom Gedächtniſſe erhaltenen, ehemaligen Vorſtellungen wieder aufweckt, und ſomit zu ihren Geſchäften Materialien und Stoff darbietet.

Auch

Auch darf man ſich bey der Einbildungskraft nicht immer und auch nicht allein jene ſpielende Gedankenkraft denken, die man ſonſt wohl auch Einbildungskraft und Phantaſie nannte, und welche bald vorſäzlich, bald unvorſäzlich, Gedanken der Phantaſie zuſammenreiht, ſie verbindet und trennt, und uns dadurch in eine Ideen- und Phantaſie-Welt verſezt, die der Antipode von unſrer Erkenntniß-Welt iſt. Dieſes Spiel der Seele mit den von der Phantaſie erweckten Gedanken, unternehmen unſre Vorſtellungskräfte gemeinſchaftlich, ſo daß der Verſtand mit ſeinem Begreifen, und die ganze Beſinnungskraft mit ihren Aufklärungen und Ueberlegungen, ja auch nicht ſelten, ſo wie aus den Idealen von Göttern und Heroen erſichtbar iſt, ſelbſt die Vernunft daran Theil nimmt. — Die Güte und den Werth der eigentlichen Einbildungskraft erſieht man alſo aus den Bemerkungen des Unterſchiedes, der zwiſchen dem Beſtehenden und ſeinen Beſtehungsarten ſtatt findet, alſo daraus, daß man weiß, was geordnet, verbunden und ſich verhaltend bey den Gegenſtänden unſers Bewußtſeyns vorkommt, und wie es geordnet, verknüpft, ſich verhaltend, kurz eingerichtet in ſeinem Seyn iſt. — Genug um zu wiſſen, daß es einen Werth, eine Güte der Einbildungskraft des Menſchen gibt, was man ſich dabey zu denken, und wie man ſie zu erforſchen habe, und daß dieſe Art von Menſchen werth um

nichts unedler und geringer ſey, als der Werth der Verſtändigkeit und Vernünftigkeit.

Ehe ich die Betrachtung der Beſinnungskraft und ihrer Theilkräfte verlaſſe, muß ich zur Verhütung mancher Mißverſtändniſſe noch bemerken: daß alle dieſe Kräfte bald abſichtlich und mit unſerm Vorwiſſen, bald aber auch ohne unſern Vorſaz, blos durch ein dunkles Intereſſe und Bedürfniß gereizt, ihre Verrichtungen vornehmen. — Noch mehr, ſie fallen bald auf Gegenſtände der Erkenntniß, bald auf bloſe Gedankendinge; wiederum jezt auf Gegenſtände der bloſen Betrachtung, und jezt auf Gegenſtände des Herzens und Willens. — Endlich muß man auch nicht vergeſſen, daß ſie nicht alle, ja die wenigſten Gegenſtände, die uns aufſtoſſen und vor die Seele geführt werden, durcharbeiten, ſie durchaus beleuchten und alles, was von ihnen in Ueberlegung gebracht werden könnte, wirklich überlegen; beſonders alsdann nicht, wenn ſie nicht abſichtlich und aus Selbſtentſchlieſſung dahin gebracht werden, daß ſie ſich sattſam bey den Vorwürfen unſrer Vorſtellungen verweilen und bis zur Beendigung ihrer Unterſuchung aushalten. Inzwiſchen iſt dies Verweilen und Beendigen ihres Geſchäfts ihnen von der Vernunft unnachlaßlich aufgegeben.

4. Die Vernunft iſt nämlich unſre Denkkraft, in wie fern ſie überall, wo ein Fortſchritt von einem

zum

zum andern möglich, oder ſchon geſchehen iſt, auf Beendigung und Vollendung dieſes Fortſchreitens dringt, und uns nöthigt, mit unſern Vorſtellungen zu einem Lezten und Vollendeten zu kommen, wobey wir durchaus ſtehen bleiben müſſen. Erſt alsdann alſo, wenn wir bis zu einem ſolchen Gegenſtande vorgedrungen ſind, haben wir ihren Trieb nach dem Unbedingten und Vollendeteu aller Art befriedigt. Unſere Vernunft demnach iſt es, die unſerm Sinne aufgibt und es ihm zum Geſeze macht, alles Wahrnehmbare der Dinge aufzufaſſen; die unſerm Verſtande den Durſt nach einer Allverſtändniß, ſo wie der Beſinnungskraft nach einer durchaus deutlichen Einſicht von allen Dingen einſlößt. Kurz ſie iſt es, die uns mit unſern Gedanken, Wünſchen und Begehrungen nirgends ſtille ſtehen läßt, wo noch etwas zu erringen iſt. Sie zeigt ſich in unſern Allgemein-Begriffen und Urteilen, in unſern allgemeinen und erſten Grundſäzen, und in unſern Ueberzeugungen, die aus ihnen flieſſen. — Ein Grad ihrer Stärke heißt Vernünftigkeit, oder Güte, Werth und Würde der Vernunft; ihre vermeidliche Schwäche hingegen Unvernünftigkeit.

Auſſer dieſen fühlbaren Eigenſchaften unſrer Seelenkraft gibt es nun noch

5. eine erwerbliche Stärke unſerer Gefühlkraft oder unſers Herzens, welche wir Gefühlſamkeit,

keit, oder Güte, Werth und Würde des Herzens nennen wollen. Daß unſer Herz an ſeinem eignen Werthe Gefallen finde, das darf uns nicht befremden; nimmt doch unſere Seele alles ihr Wohlgefallen an ſich ſelbſt. — Endlich gibt es auch

6. eine ſelbſterringbare Stärke unſrer, unter dem Einfluſſe der Gedanken und Gefühle ſtehenden, Thatkraft; dieſe Güte, dieſen Werth unſrer Seele pflegen wir ſchlechtweg Seelenſtärke zu nennen.

Dieß zuſammen wären denn die Eigenſchaften unſrer Seele, welchen gegenüber unſer Herz ſich öffnen muß, deren Bewußtſeyn und Andenken es einzig rühren kann. Nur ſie ſind die auserleſenen Gegenſtände, bey welchen unſer Herz verweilen, und an die es ſich mit ſeiner Liebe und mit ſeinem Haſſe geradezu und unmittelbar hängen muß. Sie ſind es alſo, die unſere ganze Seelengüte, unſern ganzen Seelenwerth ausmachen. Auf ſie alle und einzig ſind wir demnach mit unſern Entſchlüſſen und Vorſäzen, mit unſern Begehrungen und Neigungen, von unſrer ſittlichen Natur hingewieſen; ſie, und die ſüſſe Luſt die ſie aus der Quelle unſers Herzens magnetiſch an ſich ziehen, ſind das einzige Ziel unſers Wollens. Daß wir dieſe Eigenſchaften von uns ſelbſt aus immerhin denken können, — daß wir ſie mit unſern ſelbſterzeugten Gedanken unſerm Herzen noch vor ihrem Daſeyn vorhalten, und dadurch eine Vorliebe zu ihnen erwecken, — daß wir ſie auf dieſe

Weiſe unſerm Willen als preißwürdige Güter, als Zwecke und Gegenſtände ſeines Beſtrebens vorſezen, — daß wir ihn mit unſern Vorgedanken derſelben zu ihnen geneigt, und ſeine Erwerbthätigkeit, mit jener Vorliebe zu ihnen, auf ſie hinreizen können, — daß ſie alſo von und durch uns ſelbſt erwerbliche Eigenſchaften und Güter, daß ſie folglich ein mögliches Verdienſt für uns ſind — alles das ergibt ſich nun von ſelbſt. Nur muß man ſich nicht dahin verirren, daß man verlange, die unſrer Seele unabläſſig beywohnenden Gedanken dieſer Eigenſchaften, müßten jederzeit klar, deutlich, lebhaft und ausgezeichnet ſeyn, und ſie müßten ſie uns immer ſo bewußt werden laſſen, daß wir auf jeden Fall namentlich ſagen könnten: dieſe und jene Eigenſchaft iſt es, die wir in uns lieben und die wir wollen. Das geſchieht nun freylich äuſſerſt ſelten, und nur ſehr wenige Menſchen haben ihr ſittliches Selbſtbewußtſeyn bis zu dieſer Helle und Klarheit gebracht. Genug für uns, daß kein Menſch ſein Selbſtbewußtſeyn ganz verlieren, daß er nie ohne Andenken an ſeinen Werth, der in jenen Eigenſchaften liegt, nie ohne Selbſtliebe und ohne Wunſch nach ihnen, dieſen geliebten über alles theuern Eigenſchaften, ſeyn kann; — daß wir wiſſen, der Menſch ſolle und könne mit dieſen ſeinen meiſt geheimen Gedanken an ſie, und mit ſeiner Liebe zu ihnen, alle ſeine Seelenkräfte in Thätigkeit ſezen; — er ſolle und könne alſo ſeinen Sinn die Dinge um ihn her, und was auf der Oberfläche ſeiner Seele ſelbſt iſt, beſchauen, und ihn richtige Erfahrungen und Bemerkungen einbringen laſſen; damit er Sinnheit habe und deſſen Beſizes ſich erfreue, damit

 er

er in den eingeſammelten Bemerkungen und Wahrnehmungen zu ſeinen weitern Zwecken etwas nüzliches habe; — er ſolle und könne ſeinen Verſtand zu Verſtändniſſen der Dinge, zu Verſtändniſſen des Guten und Böſen anleiten und reizen, damit er ſeine Kraft äuſſere, Verſtändigkeit ſich erringe, und in ſeinen erlangten Verſtändniſſen der Dinge, und des Guten und Böſen, für weitere gute Abſichten dienliches herbeyſchaffe; — der Menſch ſolle und könne ſeine Beſinnungskraft auf das Gute und Nüzliche leiten, ſie Licht und Klarheit in die Gegenſtände des Verſtändniſſes bringen, und ſie durchdenken laſſen; damit ſie in ihrer Thätigkeit ihren Werth der Beſonnenheit zuwege bringe, und auch wohl zugleich in den dadurch erlangten hellen Einſichten ihm einen Vorrath des Nüzlichen für ſeine anderweitigen guten Abſichten verſchaffe; — er ſolle und könne ſeine Vernunft in beſtändiger Thätigkeit erhalten, daß ſie ihn überall zu dem Lezten und Aeuſſerſten, wobey er mit ſeinem Erkennen, mit ſeinem Herzen, und mit ſeinem Willen ſtehen bleiben muß, vordringen laſſe; und das alles darum, daß die Vernunft ſich ihren Werth der Vernünftigkeit erringe, und in den erworbenen vernünftigen Erkenntniſſen und Gefühlen einen neuen Beytrag zu der Maſſe des Nüzlichen liefere: — er ſolle und könne ſein Herz mit den erwärmenden Gedanken ſeiner, möglichen und wirklichen, perſönlichen Eigenſchaften, berühren, damit es im Erguſſe des Gefühls ſeine Gefühlſamkeit, ſeinen Werth und ſeine Güte offenbare, und zugleich in ſeinen erzeugten Gefühlen dem Geiſte zu ſeinen fernern Abſichten etwas dienliches darbringe; — er, der

Menſch,

Menſch, ſolle und könne endlich ſeine Thatkraft, mit vernünftigen Gedanken und mit reiner Liebe, zu Werken reizen, in denen ſeine Seelenſtärke, der Werth ſeiner Thatkraft, ſo wie auch ſein Geiſt und Herz, welche durch ſeine Thatkraft gewirkt haben, unverkennbar ſind; zu Werken, die ihm auch in andern Hinſichten wieder vortheilhaft ſeyn können. Genug, ſag' ich, daß wir ſo weit ſind einzuſehen, durch ſeine ſittliche Natur ſolle und könne der Menſch das alles; alle jene Eigenſchaften ſolle und könne er ſich alſo zu ſeinem Verdienſte machen.

So weit geht die ſittliche Natur, in ſo fern ſie beſchäftigt iſt, die innere Materie des Verdienſtes, die Gegenſtände des freyen Erwerbes, vor unſerm Willen hinzuſtellen. Zuerſt führt ſie ſie dem Herzen vor, um ihnen den nöthigen Reiz und das liebliche Anſehn zu verſchaffen, in welchem allein ſie dem Willen willkommen ſeyn, und ihn und ſeine Thätigkeit an ſich ziehen können. Aber hiebey bleibt unſere ſittliche Natur nicht ſtehen. Wie könnte ſie auch? was iſt eine Materie ohne Form? ein Beſtehendes, ſo wie jene Seeleneigenſchaften ſie ſo blos hingeſtellt, ohne Art des Seyns? ein Gegenſtand ohne Ordnung, Verknüpfung und Verhältniß? Erſt drückt ſie jenen ihren Gegenſtänden des Verdienſtes das Gepräge der Form und Seynsart auf, damit ſie in aller Rückſicht beſtimmte, in ihrer Art zu ſeyn einzige Gegenſtände werden; denn ſo verlangt ſie der Wille: ausgeſtaltet nach Zeit und Ort, nach Beſchaffenheit, Maaß, Zuſammenhang und Art des Daſeyns müſſen ſie ihm vorkommen, wenn er einer Regung und

und Thätigkeit für ſie fähig ſeyn ſoll; das Unbeſtimmte, Allgemeine und Formloſe kann er nicht wollen.

Nun, auch für dieſes Bedürfniß iſt unſere ſittliche Natur beſorgt geweſen. Unſer Sinn und Verſtand unſre Beſinnungskraft und Vernunft, ſind von der unwandelbaren Einrichtung, daß ſie jedem Gegenſtande, der uns vorkommt, alſo auch den Gegenſtänden des Herzens und Willens, ihr eignes Gepräge geben, und ſie dadurch zu ſinnlichen, verſtändlichen, beſonnenen und vernünftigen Gegenſtänden bilden. — Dergleichen ſollen denn auch die Vorwürfe unſers Herzens und Willens in alle Wege ſeyn; unſere ſittliche Natur, in welcher alle unſere Seelenkräfte zuſammentreten, fodert von den Gegenſtänden unſrer Liebe und Begehrung, daß die Anſprüche, die der Sinn an ſie hat, eben ſo wohl wie die Anſprüche des Verſtandes, der Vernunft und Ueberlegungskraft, an ihnen erfüllt ſind, bevor ſie für Herz und Willen als reif und zeitig angenommen werden. Sie ſollen alſo das Siegel des Sinnes und Verſtandes, der Vernunft und Ueberlegung an ſich haben, ſie ſollen ſinnliche und verſtändliche, beſonnene und vernünftige Gegenſtände ſeyn. — Und wodurch ſind ſie das? welches iſt das Eigene jener Seeleneigenſchaften, das ihnen unſre Erkenntnißkräfte geben, und wodurch ſie ſie zu ſinnlichen, verſtändlichen, beſonnenen und vernünftigen Vorwürfen der Liebe und des Haſſes, der Begehrung und Verabſcheuung machen?

Der Sinn fodert, daß eine jede jener Seeleneigenſchaften, in Gedanken als eine ſolche erſcheine, und

dem

dem Herzen und Willen als eine ſolche vorkomme, welche in einem beſtimmten Zeitpunkte entweder für uns erreichbar, oder, als bloſer Gegenſtand des Herzens, ſchon wirklich erworben ſey; daß ſie durch die Behandlung eines Gegenſtandes, der irgendwo und an einem beſtimmten Orte ſey, zu Stande kommen könne, und, wenn ſie ganz allein Gegenſtand des Herzens ſeyn ſoll, daß der Vorwurf, in deſſen Behandlung ſie zur Wirklichkeit kam, ſeiner Stelle nach, die er in der Reihe der Dinge eingenommen hatte, angeführt werden könne. Wollen wir uns alſo zum Beyſpiel Verſtändigkeit verſchaffen; ſo muß es dadurch geſchehen, daß der Verſtand in Thätigkeit geräth, und irgend ein Verſtändniß von einer Sache zuwege bringt; das muß er aber in einer beſtimmten Zeit thun, und die Sache, die er zu verſtehen gibt, muß ſicher irgendwo anzutreffen ſeyn. Fehlt beydes; ſo iſt jene ſeine Verſtändigkeit eine bloſe Chimäre, für die ſich nichts thun läßt, und die auf keine Weiſe kann wirklich geworden ſeyn.

Der ſittliche Verſtand verlangt, daß der Gegenſtand unſers Herzens und Willens verſtändlich ſey. Das iſt er aber nur auf den Fall:

Wenn er, ſo fern er Gegenſtand des Begehrens oder Verabſcheuens ſeyn ſoll, in Wahrheit möglich, von uns zu erreichen, oder zu vermeiden möglich, kurz wenn er Gegenſtand einer wahren Hofnung oder Furcht des Herzens iſt;

Wenn er ferner als ein ſolcher, welcher wegen unſerm feſten Entſchluſſe, wegen getroffenen Vorkehrungen, und wegen eintretenden günſtigen Umſtänden, zu einer beſtimmten Zeit zur Wirklichkeit kommen, oder wofern er böſe iſt, aus der Reihe des Wirklichen verdrängt werden wird, vor der Seele daſteht; folglich wenn er als ein Gegenſtand des zuverſichtlichen Glaubens an ſeine Wirklichkeit erſcheint. — Soll aber der Gegenſtand als ein blos genießbarer gelten, das heißt, ſoll ihn unſer Herz mit Reu und Leid, oder mit einem Theile von Lebensgenuß belegen können; ſo fodert der Verſtand von ihm, daß er ſchon wirklich, daß er als eine Wirkung, als ein Erfolg aus der Hand des Willens gegangen ſey. Daher die Wahrheit: daß wir nur unſere wirkliche Böslichkeit bereuen, ſo wie wir blos unſrer wirklichgemachten Güte und Würde uns erfreuen können.

Die Gegenſtände unſers Herzens und Willens, jene Eigenſchaften der Seele, haben wir ferner als verſtändliche Gegenſtände im Auge alsdann, wenn wir ſie wie uns geeignete, oder als Eigenthum von uns denken, wenn wir ſie als unſere, möglichen oder wirklichen, Eigenſchaften uns vorſtellen. So gedacht ſind ſie gute, unſer Herz erfreuliche Eigenſchaften, ſind ſie die Seelengüte, nach welcher, ſo lange ſie noch als ein noch mögliches Eigenthum erſcheinen, unſer Wille Verlangen tragen, ſich neigen, und die er begehren muß; ſind ſie aber auch die Seelengüte, die, ſo wie ſie

in uns zu Stande gekommen und wirklich geworden iſt, jenes ſüſſe Gefühl des Herzens auf ſich zieht, welches unſre Belohnung iſt. — Ueberhaupt können wir um keines einzigen Gutes willen Handlungen unternehmen, das wir nicht verſtändiget und auf uns ſelbſt bezogen haben. Wenn wir wollen; ſo iſt das Ende davon, uns etwas Erfreuliches und Gutes zu eigen zu machen; folglich muß auch jedes Nüzliche, welches Gegenſtand unſers Herzens und Willens ſeyn und werden ſoll, uns geeignet, und bezogen auf uns in Gedanken vorkommen.

Die Eigenſchaften unſrer Seele ſind auch alsdann verſtändlich, wenn ſie als Fehler und Mängel von uns in unſern Vorſtellungen erſcheinen. Ihr Fehlen, ſo weit es uns vermeidlich iſt und in unſrer Macht ſteht, macht ſie zu widrigen Gegenſtänden des Herzens, zur Ungüte und Böslichkeit unſrer Perſon. Die Verſtändigkeit z. B. und die Beſonnenheit, als vermeidliche Fehler angeſehen, ſind die gehäſſige Unverſtändigkeit und Unbeſonnenheit, ſie ſind etwas Böſes an uns. Iſt ein ſolcher Fehler in Gedanken als ein möglicher Fehler, der noch zu Stande kommen kann, vor unſer Herz gerückt; ſo verfolgt es ihn mit einer Furcht und Bangigkeit, die einen Abſcheu des Willens erregt. Iſt er hingegen von unſerm Verſtande als ein ſchon wirklicher, und unvermiedener Fehler verſtändigt und dem Herzen vorgeſtellt worden; ſo belegt ihn das Herz mit einer Schaam und Unluſt; alſo mit jenem Miß-

vergnügen, welches wir für unſre Strafe anerkennen müſſen. — Auch ſelbſt dasjenige Uebel, welches wir unſern Schaden nennen, iſt uns nur dann verſtändlich, wenn wir es als Urſache und Vermittler eines von unſern Fehlern denken, und ſo gedacht es ſelbſt als einen Fehler und Mangel anſehen. Daher wir jederzeit, wenn uns ein Unglück und Schaden trift, die Klage führen: es fehle uns dieß und das. — Aber dem ſey wie ihm wolle! ſo viel iſt gewiß: das uns vermeidliche Fehlen, dieſe Seynsart unſrer Seeleneigenſchaften, iſt es allein, wodurch ſie unſerm Herzen widrig, und unſerm Willen verabſcheulich werden; und was es ſey, das zu dieſem Mangel, zu dieſer vermeidlichen Abweſenheit derſelben Urſache und Veranlaſſung wird, alles das gilt uns für einen Schaden.

Weiter verſtändigen wir uns eine jede jener Seeleneigenſchaften dadurch, daß wir ſie als einen Theil und Grad, der ſich mit noch einem zweyten und dritten Theile und Grade der nämlichen Art vereinigen läßt, vor unſerm Herzen und Willen beſtehen laſſen. Denken wir z. B. an unſre Beſonnenheit; ſo können wir nicht umhin, wir müſſen ſie uns theil- und gradweiſe vorſtellen; unſer Verſtand kann nun einmal nicht anders, er muß ſie zählbar machen, ſie in Grade abtheilen, und jeden als einen Theil anſehen laſſen, der ſich mit einem andern vereinen läßt. Erſt durch dieſe Seyns- und Beſtehungsart erhält eine Seeleneigenſchaft einen Werth; ja ſie wird zu

einem

einem perſönlichen Werthe und zu einer Würde, wenn ſie als Eins und zugleich als unſer, als Eigenthum von uns angeſehen wird; Unwerth und Unwürde iſt ſie aber, woſern ſie zugleich wie ein Fehler vor uns erſcheint. In der That, wenn wir uns die Würde einer Perſon denken; ſo haben wir nichts anders vor Augen, als eine von jenen ihren Seeleneigenſchaften, z. B. eine Verſtändigkeit, Beſonnenheit und Vernünſtigkeit derſelben; ſo denken wir eine ſolche Eigenſchaft als ihr Eigenthum, folglich als eine Güte derſelben; und was noch beſonders hinzukommt, wir denken ſie uns als eine meßbare Güte, als Eins, als einen Grad und Theil von Güte, der ſich mit noch mehreren ganz gleichartigen Theilen vermehren läßt. Würde iſt Stärke einer Seelenkraft, ſie iſt ein Grad derſelben, den ſie durch eine ihrer Thaten in ſich zuwege bringt und offenbart. — Es gibt mehrere Arten von Würde, weil es mehrere Arten von Seelenkräften gibt, deren jede ſich einen und andern Grad von Stärke verſchaffen kann. Es gibt eine Verſtandeswürde, eine Würde der Beſonnenheit, Vernünftigkeit und Gefühlſamkeit; — kurz, jede der oben genannten Seeleneigenſchaften, ſo fern ſie ihrem Maaſſe nach, und als Einheit erſcheint, iſt eine beſondere Art von Würde. Sprechen wir im Allgemeinen von der Würde eines Menſchen; ſo laſſen wir es entweder dahin geſtellt ſeyn, ob es ſeine Verſtandes- oder ſeine Vernunft- oder ſonſt eine andere Würde ſey, die wir im Sinne haben; oder wir zielen auf alle

ſeine ſich zu eigen gemachten Seeleneigenſchaften, und ſehen ſie als ein Eins von Güte an. — Unſere Würde iſt alſo auf alle Weiſe ein Gut, das durch ſich ſelbſt erfreut; denn ſie iſt unſere Güte, ſie iſt eine von unſern guten Seeleneigenſchaften nur in einer beſondern Form, in der Beſtehungsart eines Grades, eines Meßbaren, einer Einheit. Inzwiſchen darf die Güte, ſie in der Form der Würde angeſehen, nicht für etwas Gleichgültiges angeſehen werden. Der Verſtand, der ſie ſo darſtellt, leitet das Fortſchreiten von Güte zu Güte, von Einem zu Einem, von Stufe zu Stufe der Vollkommenheit ein, und eröfnet dadurch unſerm Herzen und Willen Ausſichten, die der Gedanke der blos geeigneten, und dadurch als gut dargeſtellten Seeleneigenſchaft durchaus nicht gewähren kann. Der Gedanke: die gute Eigenſchaft die du dir denkſt, iſt Eins, iſt Würde, führt nothwendig weiter auf den Gedanken an noch Eins, an mehr Würde fort. Eben dadurch öfnet er der Vernunft den Zutritt, die dann die Reihe der Grade und Einheiten unſrer Güte bis zur Vollendung und höchſten Güte ausdehnt, und ſomit die Ausſicht für Herz und Willen in einer unabſehbaren Ferne ſchließt. — Das ſüſſe Gefühl, das unſre Güte in der Geſtalt der Würde aus unſerm Herzen an ſich zieht, iſt das Gefühl, die Liebe unſrer Würde. Durch dieſe Liebe erhält dann unſre Würde den Reiz für den Willen, ſo daß dieſer, von ihr gefeſſelt, ſich nach ihr neigen, ſie um ihrer ſelbſt, und namentlich um dieſes

ſes ihres eigenthümlichen Reizes willen, zu begehren, zu erwerben, und zu einem Grade von Verdienſt zu erheben bewogen wird. Iſt er damit zu Stande gekommen, hat er alſo eine Würde in uns zur Wirklichkeit gebracht; ſo beſitzen wir ein genießbares Gut; unſer Herz, dem es durch Bewußtſeyn nahe gebracht wird, muß uns deſſen erfreuen laſſen, und dieſe Freude iſt Belohnung für unſre verdiente Würde.

Jede unſrer Seeleneigenſchaften iſt auch noch alsdann verſtändigt, wenn ſie in der Form und Seynsart einer großen Güte, einer Mehrheit von Graden, oder einer großen Stärke und Würde, dargeſtellt worden iſt. Eine Menge von Graden der Verſtändigkeit, eine Vielheit von Einheiten der Beſonnenheit, Vernünftigkeit, Gefühlſamkeit — ſoll es ſeyn, was wir in jedem Augenblicke unſerm Herzen und Willen vorführen ſollen. Vereint zu einer großen Güte und Würde heiſſen die Grade einer Seeleneigenſchaft Adel, auch ſchlechtweg Größe der Seele; daher Adel und Größe der Verſtändigkeit, Vernunftgröße, Größe des Herzens, Gemüthsgröße u. a. Das ausgebreitetere, gleichſam ausgedehntere Wohlgefallen, welches unſer Herz an einer ſolchen Seelengröße nehmen muß, iſt jener edle Stolz, jenes mächtige Gefühl, das zwar die Seele hebt, obgleich in ſeinem richtigen Maaße nie über die Grenzen der Wahrheit und Natur hinaushebt, und Uebermuth erzeugt. Das Herz erweitert ſich, ſagt man,

im Angeſichte einer Seelengröße und hohen Würde; das begreift ſich von ſelbſt: viel Würde, ein großer Gedanke derſelben, muß das Herz mehr und weiter öffnen und es ergiebiger machen; ſonſt würde die Wirkung ihrer Urſache nicht gleich ſeyn. — In der Form der Größe erſcheint jede Seeleneigenſchaft nothwendig als ein großes Seelengut mit vielem und großem Reize. Sie muß deswegen, in der Ferne und Hoffnung gedacht, den Willen und ſeine Thätigkeit mächtig reizen und anziehen. Auch dieſen Reiz und Zug haben wir alſo dem Verſtande zu verdanken, der unſern Seeleneigenſchaften dieſe Form der Größe anthut, und nie abläßt, mit ſeinem Gedanken ihrer Größe, von dem Herzen her ihnen den Zauber der Anmuth und Holdſeligkeit zu verſchaffen. Aber eben dieſe natürliche Verwendung des Verſtandes und ſeines Größegedankens auf eine wie auf die andere unſrer Seeleneigenſchaften, iſt der immerwährende Grund in uns, warum wir in jedweder Lebensminute wünſchen und uns zum Geſeze machen müſſen, eine Mehrheit, eine Größe von Selbſtwürde jeder Art, alſo eine große Stärke des Verſtandes, der Vernunft und ſo aller unſrer übrigen Seelenkräfte, zu erreichen und uns zum Verdienſte zu machen. Man mißverſtehe aber dieſen Ruf unſrer Natur nicht! er kann nichts unmögliches von uns fodern; es kann mit ihm nicht gemeynt ſeyn, in einer Stunde des Lebens ſo viel Würde zu erringen, als vielleicht nur in einem Tage zu erzielen möglich iſt. So viel, nur das will er ſagen, ſo

ſo viel Güte des Verſtandes, ſo viel Stärke der Beſonnenheit und Vernunft du in jedem beſtimmten Zeitpunkte erreichen kannſt, — und viel thun, und viel Güte deiner ſelbſt damit erwerben, kannſt du doch gewißlich auf allen deinen Schritten in die Zukunft — ſo viel ſey dein Wunſch, dein jedesmaliger Zweck, dein Geſez! — Iſt dieſes Geſez der ſittlichen Natur, — die denn in dieſem Falle aus dem Verſtande ſpricht, — von uns erfüllt worden, (man denke ſich auch nur eine einmahlige Erfüllung deſſelben); ſo iſt der nothwendige Erfolg davon eine Verdienſtgröße, beſtehe ſie nun in einer erworbenen Verſtandesgröße, oder in einer großen Stärke der Thatkraft, oder in einer andern Menge von Graden, die in ſonſt einer unſrer übrigen Seelenkräfte zu Stande gekommen ſind. Eine ſolche Größe des Verdienſtes iſt dann zum Genuße reif; denn ſie iſt ein großes Gut, das im Beſize ſteht. Macht es dem Herzen ſeines Beſizers bekannt, oder er ziehe es ſelbſt, ſo wie es iſt, in den Geſichtskreis ſeines Herzens! ſo bürgt die Natur dafür, daß ihm eine große Freude dafür werde, eine Freude, die ihm eben ſeine Natur zur Belohnung beſtimmt, aber auch nur einzig zur Vergeltung ſeiner Verdienſtgröße angewieſen hat. — Wie es mit der Kleinheit von Güte, oder auch mit einer Größe von Ungüte und Böslichkeit, von Unverſtand, Unbeſonnenheit, u. d. gl. ſtehe; wie ſie dem Menſchen Gegenſtand eines großen Mißfallens, und wenn ſie noch blos in der Ferne liegt, Gegen-

genſtand einer großen Furcht, ein Uebel, das viel Verabſcheuung auf ſich zieht, — und wenn ſie ſchon in der Vergangenheit, als ein unvermiedenes Böſes angetroffen wird, Gegenſtand einer großen, beſtrafenden Unluſt werden müſſe, bedarf nach dieſen Unterſuchungen höchſtens nur einer Berührung.

Noch einige Formen und Seynsarten der Seeleneigenſchaften, und ihre ganze Verſtändigung iſt geſchehen! Zuerſt will ich der Vollſtändigkeit und Genüge Erwehnung thun. Den Gedanken derſelben bildet der Verſtand nach Anleitung ſeiner Natur ganz ſo wie die vorigen Formgedanken. Mit ihm läßt er uns von jeder Seeleneigenſchaft eine ſolche Anzahl und Menge von Theilen oder Graden denken, die zuſammen ein Ganzes, ein vollſtändiges Maaß von Güte und Werth einer Seelenkraft bilden, ein genügendes Maaß von Verſtändigkeit, Beſonnenheit, Seelenſtärke, und wie die Eigenſchaften mehr heißen; ein Ganzes von Würde, ſo wie es von Zeitpunkt zu Zeitpunkt unſerm Beſtreben zu erreichen möglich iſt. Man ſieht, welchen Dienſt er damit unſerm Herzen und Willen leiſtet. Eine Seeleneigenſchaft in der Geſtalt eines Ganzen von Werth dem Herzen vorgehalten, weckt das liebliche Gefühl der Zufriedenheit auf, eine Liebe, die nichts anders ſeyn kann, als das Gefühl des edeln Stolzes auf Seelengröße, nur ungemiſcht und rein von allem Widrigen des Mangels und Unwerthes. Denn eine

Seelen-

Seelengröße in ihrer Fülle und Genüge iſt eine reine, von allen Theilen einer Ungüte entblöste Größe, iſt eine Würde ohne Mangel und Fehl, deren Liebe folglich auch ungetrübt und lauter seyn muß. Jede Seeleneigenſchaft in einer nahen Ferne ſo dargeſtellt, und mit einer ſolchen Liebe umgeben, muß für unſern Willen ein noch anzüglicheres und reizenderes Gut und Ziel ſeines Beſtrebens ſeyn, als wenn ſie blos in der Form einer unbeſtimmten Größe erſcheint. Aber wozu eine weitere Erklärung, wo der Ruf nach Gütern der Zufriedenheit, der ſo unverkennbar auf Vollſtändigkeit und ſattſame Fülle unſrer begehrlichen Gegenſtände hinweiſt, ſo laut und hörbar, ſo tief und innig in jeder Seele anzutreffen iſt! Unſere Abſicht kann ohnehin nur ſeyn, zu verhüten, daß die ſittlichen Neigungen und Triebe, ihre Geſeze und Triebfedern, ihre Gegenſtände und Zwecke, nicht mißkannt, überſehen, und etwa für bloſe Künſteley der Erziehung und Menſchengeſellſchaft angeſehen werden; daß von dem vielfachen Guten, und von ſeinen Geſtalten und Formen, in welchen es geſucht, erworben, zum Verdienſte gemacht und genoſſen werden ſoll, nichts auſſer Acht gelaſſen, und Vergehungen gegen die ſittliche Natur, ich meyne gegen unſre Geſezgeberin und Bewegerin des Willens, nicht mehr ſo häufig begangen werden. Man bedenke alſo, daß es Geſez für uns ſey, in jeder Stunde unſers Lebens ein genügendes Maaß von Güte und Seelenwürde zu erſtreben; daß es verſtändig von uns ſey, dieß zu wollen; daß

unſer Herz in der Hoffnungsliebe zu ſo einem genügenden Selbſtwerthe den Antrieb zu den anhaltenden, ausdauernden Handlungen, wodurch er errungen wird, hergebe; daß nur die ſo erworbene jedesmahl genügende, vollſtändige Würde dasjenige V. ‥nſt ſeyn könne, das jenen holdſeligen Frieden der Seele, jenes ſüſſe Gefühl der Selbſtzufriedenheit, womit wir täglich und ſtündlich belohnt zu werden wünſchen müſſen, gewähren kann.

Die lezte Beſtehungsart und Form, worin der Verſtand unſre Seeleneigenſchaften dem Herzen und Willen darſtellt, iſt ihre Harmonie und Schönheit. Ich nenne ſie nicht Vollkommenheit, weil dieſer Ausdruck zu vieldeutig iſt, indem er ſowohl das Poſitive eines Dinges überhaupt, als auch die Vollſtändigkeit, ſo wie nicht ſelten ſogar die Vollendung, obſchon freylich auch zuweilen die Harmonie alles deſſen, was man bey einem Vollkommnen ſich denkt, anzudeuten gebraucht wird. Bey der Harmonie oder Schönheit der Seele hat man ſich, nach Anleitung des Verſtandes, die Eigenſchaften aller Seelenkräfte, jede in einem genügenden Maaße, jede als ein Ganzes von Graden der Stärke, vorzuſtellen; hat man ſich alſo mehrartige Ganze als Theile zu denken, die zuſammen wieder ein neues Ganzes, ein in allen ſeinen Theilen einſtimmiges, ſchönes Ganzes bilden. Die Schöne einer Seele iſt alſo die Fülle von Güte und Würde derſelben, in welcher die Sinnesgüte und

die Verſtandeswürde mit dem Werthe aller unſrer Beſinnungskräfte, mit der Würde der Vernunft, des Herzens und der Thatkraft, in einem ſolchen Einklange, in einem ſolchen ſchweſterlichen Vernehmen ſtehen, daß wir mit jeder zufrieden ſeyn können, daß jedwede ein gleiches Anſehen, einen gleichen Reiz hat, und, um mich des Ausdrucks der Dichter zu bedienen, daß ſie den Kranz der Grazien bilden. Die Seeleneigenſchaften in einen ſolchen lieblichen Kranz gewunden, alſo in ihrer Form der Harmonie und Schönheit dargeſtellt, müſſen nothwendig dem Herzen um ſo vieles willkommner ſeyn, als ſie in dieſer Verkettung alle auf einmal, in allen ihren übrigen wohlthuenden Formen, ihm entgegenſtralen, und es allſeitig rühren und öffnen. Der Erfolg muß ſeiner Urſache gleich kommen; ein ſo vielſeitig annehmlicher Gegenſtand, dergleichen dieſe Schöne der Seele iſt, muß alle Seiten des Herzens rühren, muß ihm ein ausgebreitetes Vergnügen, eine Seelenerfüllende Harmonie von Freuden abgewinnen. Daher iſt auch nichts reizenderes für unſern Willen als Seelenſchöne; durch eine Menge zarter Sellen zieht ſie ſeine Neigung und ſeinen Trieb an ſich: auch iſt kein Genuß ſo köſtlich und ſo vollbelohnend, als der ihrige. Deswegen iſt es ein ſo heiliges Geſez der verſtändigen ſittlichen Natur: "bey allem, was wir vornehmen und behandeln, unſere ſämmtlichen Seelenkräfte harmoniſch zu äuſſern, und alles was wir thun mit ganzer Seele zu thun! Denn nur durch eine gleichmäſſige Thätigkeit unſrer Gei-

ſteskräfte, durch ein harmoniſches Bewegen derſelben, kann jener ſchöne Ring, deſſen Glieder die Seeleneigenſchaften ſind, zu Stande kommen.

Hiemit endet die ſittliche Natur, ſo fern ſie die Seeleneigenſchaften durch den Verſtand formt und in Hinſicht ihrer Beſtehungsarten beſtimmt. "Habe jedesmal deine Seeleneigenſchaften als ein ſchönes Ganzes im Geſichte, lege dieß Bild von ihnen an dein Herz, daß es ihm Lieblichkeit anhauche und es erwärme; damit es deinen Willen reize, und du den Entſchluß faſſen und zu dir ſagen könneſt: dieß liebreizende Bild will ich, ſo wie jene ſchöne Bildſäule, mir und meinem Herzen zum Leben bringen, an ihm will ich zum Schöpfer werden"! So ohngefähr fügen ſich alle dieſe Formen in ein Geſez zuſammen, deſſen Wahrheit Jedermann an ſich ſelbſt erprägen kann.

An dem Geſchäft der ſittlichen Natur, die Willensgegenſtände zu formen, nimmt nun auch ferner die Vernunft Antheil; durch die Beſtehungsart, die ſie ihnen gibt, werden ſie zu vernünftigen Gegenſtänden, und das Beſtreben unſers Willens, das auf dieſe gerichtet iſt, iſt ein vernünftiges Wollen und Begehren. So vielfach, wie der Verſtand, kann ſie nicht formen; ihr eigenthümlicher Charakter, ihr angeſtammtes Siegel iſt einzig, es iſt das Siegel, die Form der Vollendung.

"Suche, erſtrebe dir das in aller Rückſicht vollendete Gut; ein ſolches Gut ſey dein Ziel!"

Das

Das iſt ihr einziges Gebot, ihre einzige Foderung, die ſie in Rückſicht der Form an den Gegenſtand unſers Begehrens macht. Es iſt gleichviel geſagt, wenn man dieſe ihre Foderung, auf unſre Willensregeln angewand, in folgendem Geſeze ausdrückt:

"Der Gedanke an ein in aller Rückſicht vollen-
"detes Gut ſey jederzeit dein Hauptgeſez, wonach
"du die Handlungen deines Willens einrichteſt!"

Oder allgemeiner als ein reines formales Geſez abgefaßt:

"Lenke deinen Willen durch Gedanken des Vol-
"lendeten und Unbedingten!"

Denn nicht die Idee der Allgemeinheit und Allgemeingültigkeit, dieſer bloſen Art des Unbedingten, iſt, wie einige Freunde und Vormünder der praktiſchen Vernunft meynen, der reine Ausfluß der Natur unſrer Vernunft; ſondern die Idee der Unbedingtheit und Vollendung. Dieß geſtehn ihr dieſe Freunde, wenn ſie die Vernunft auſſer dem Gebiete des Praktiſchen aufführen, durchgängig ein, und ſie thun gewiß unrecht, daß ſie ſie zwingen, von ihrer eigenthümlichen Idee abzuſpringen, und die blos abgeleitete, beſondere Idee der Allgemeinheit zu ergreifen, wenn ſie ſie in die praktiſche Welt einführen und ihr aufgeben, die Gegenſtände und Gründe des Begehrens zu charakteriſiren und zu formen. Dieß ſoll aber hier nicht ausgeführt, ſondern nur beyläufig bemerkt ſeyn. Das Mißverſtändniß hebt ſich ja wohl

wohl leicht von ſelbſt. Alle unſre Vorſtellungskräfte können überhaupt nur darauf ausgehen, unſere Begriffe von den Gegenſtänden zu beſtimmen und zu bilden, und unſerm Bewußtſeyn, durch dieſe Begriffe, ſo und nicht anders beſtimmte Gegenſtände darzuſtellen. Geſchieht dieß ihr Bilden an Begriffen und Gegenſtänden der bloſen Betrachtung; ſo bezeugen ſie ſich als theoretiſche, ſpekulative Vorſtellungskräfte, als theoretiſcher Verſtand, als ſpekulative Vernunft und Beſinnungskraft —: geſchieht es an Begriffen und Gegenſtänden des Herzens; ſo erhalten ſie den Namen äſthetiſcher Vorſtellungskräfte, und man ſpricht von einem äſthetiſchen Verſtande, von einer äſthetiſchen Urteilskraft u. ſ. w. — ſind ſie endlich in der Bildung praktiſcher, den Willen regierender Gedanken, folglich auch in der Beſtimmung der Gegenſtände ſolcher Gedanken, ich meyne der Willensgegenſtände, begriffen; ſo heißen ſie praktiſche Vorſtellungskräfte, daher dann praktiſcher Verſtand, praktiſche Beſinnungskraft, praktiſche Vernunft. — Wie unſere Vorſtellungskräfte, ſo wie jede andere Kraft der Seele, dadurch äſthetiſch und praktiſch werden, daß ſie in ihren Eigenſchaften, in ihrer Stärke, in ihrer Güte und Würde, unſerm Herzen und Willen Gegenſtände des Wohlgefallens, der Liebe und des Begehrens vorhalten, und in den Gedanken und Gefühlen, die ſie von dieſen ihren Eigenſchaften in uns zu Stande bringen, Regeln und Beweggründe erzeugen, das haben wir ſchon in unſern vorigen Unterſuchungen geſehen. — Wie aber auch Sinn und Verſtand, jedes auf ſeine eigenthümliche Weiſe, durch ihre, von eines jeden Natur ausgehende Vorſtellungen,

lungen, den Gegenſtånden des Herzens und Willens Form und Geſtalt geben, und ſie für Gefühl und Wunſch näher beſtimmen, wie, ſag' ich, dieſe zwey Vorſtellungskräfte auf dieſe Art åſthetiſch und praktiſch werden? iſt ſo eben auseinander geſezt worden. Auf gleiche Weiſe verfährt nun auch die Vernunft, wenn ſie ſich, dem Sinn und Verſtande hierin nachahmend, zu einer åſthetiſchen und praktiſchen Vernunft erhebt. Sie wendet nämlich ihre eigenthümliche Idee des Vollendetſeyns auf Gegenſtånde des Herzens und Willens an, und formt ſie dadurch zu einem Unbedingten, woran ſich unſer Herz und Wille hängen ſoll. Wir wollen von den Gegenſtånden, die durch dieſe Anwendung zu vernünftigen erhoben werden, die vorzüglichſten nahmhaft machen.

"Strebe nach Gütern von vollendeter, ewiger "Dauer!"

Daß wir Gegenſtånde, die in der Zeit beſtehen und Dauer überhaupt haben, lieben und begehren müſſen, davon benachrichtigte uns unſer Sinn; daß wir aber beſonders auf diejenigen ſehen und ſolche, welche unendliche, ewige Dauer haben, zum Ziele unſrer Liebe und Begehrung machen ſollen; das gebietet uns die Vernunft unachlaßlich: indem ſie nothgedrungen ihren Charakter der Vollendung auf die Dauer jener Gegenſtånde anwenden, und ihnen damit das Siegel der Vernünftigkeit aufdrücken muß. Offenbar iſt es aber nur unſre eigne Güte und Würde, welche ſo unzerbrechlich iſt, daß ſie aller Zerſtörung und Vergånglichkeit trozt.

"Samm-

"Sammlet euch Schäze, die kein Roſt verzehren, keine Motte benagen kann, Güter der Unvergänglichkeit!" das ſagt das nämliche. An ſolche unvergängliche Güter, wonach ein Jeder Wunſch und Sehnſucht in ſich ſpüren muß, ſchließt ſich unſer Herz mit ſeiner Liebe treu und feſt an, es umfaßt ſie mit Inbrunſt. Sie zu Verdienſt zu machen, iſt unſerm Willen heiliges Geſez.

Die Güter des Lebens, die unſerm Verſtande gewöhnlich zunächſt aufſtoſſen, ſind die nüzlichen, die bedingten, welche zu irgend andern Gütern und Zwecken dienen, und mit ihnen eine Reihe auf einander ſich beziehender Güter bilden. Die Vernunft ergreift dieſen Güterfaden, ſie zieht ihn, ihrem Geſeze nach, bis auf lezte Glieder in der Reihe fort, und vollendet ihn dadurch. Vermöge dieſer Anwendung ihres Geſezes führt ſie uns auf ſolche Güter, wozu alles Gute, was blos nüzen kann, dienlich iſt, welche aber für ſich nicht mehr dienen, ſondern um ihrer ſelbſt willen beherzens- und begehrenswerth ſind. So entſpringt das Vernunftgeſez:

"Mit unſrer Liebe, mit unſerm Wünſchen und Begehren, nur bey Gegenſtänden ſtehen zu bleiben, welche an ſich ſelbſt liebenswürdig ſind und dem Herzen wohlthun; nur bey unbedingten Gütern, die mit ihrer eigenthümlichen Güte (nicht durch ihre Nüzlichkeit) durch ſich ſelbſt den Willen an ſich ziehen und reizen können!"

Dergleichen abſolute, unbedingte Güter ſind alſo vernünftige Gegenſtände des Herzens und Willens;

lens; denn ſie tragen das Siegel der Vernunft, ich meyne den Charakter der Vollendung, an ſich. Es bedarf wohl eines bloſen Fingerzeiges, daß dergleichen Gegenſtände abermals keine andern ſeyn können, als der mannichfaltige Werth, die mannichfaltigen Eigenſchaften unſrer Seelenkräfte; denn blos auf dieſe paßt der Charakter eigner Liebenswürdigkeit und Güte.

Die Reihe der nüzlichen Güter will unſre Vernunft noch von einer andern Seite vollendet haben. Solche dienliche Sachen ſind nämlich als Urſachen, Mittel und Bedingungen anzuſehen, die zu dem Ende in einander greifen, damit das Unbedingtgute, die Güte und Würde der Seele mit ihrem Genuſſe, zur Wirklichkeit kommen möge. Sie haben alſo ihren Anfang und ihr Ende; und ſollen ſie ihr Ziel erreichen, ſo müſſen ſie jedesmal eine vollendete, durchaus ganze Gliederkette von Urſachen und Bedingungen des Guten an ſich ausmachen. Da nun unſre Vernunft nicht anders kann, und die Erreichung des Guten an ſich, uns zum Ziele, heute und morgen, in dieſer und der folgenden Stunde, ſezen muß; ſo kann ſie auch die Mittel und Bedingungen dieſes Zieles nicht umgehen, ſondern ſie muß auch dieſe ſo bezeichnen und kenntlich machen, wie ſie den zureichenden Grund unſrer Selbſtgüte in ſich enthalten. Sie enthalten aber den zureichenden Grund dazu, wenn ſie eine Reihe von nüzlichen Gütern bilden, welcher weder das erſtere, noch ein mittleres, noch das lezte Glied fehlet. Das Nüzliche, dieſer Gegenſtand unſrer Liebe und Begehrung, iſt alſo vernünftig, wenn es jedesmal als eine durchaus vollſtändige,

dige, zureichende Urſache und Bedingung unſrer innern Schöne vor unſrer Seele liegt. Daher iſt es eine unnachlaßliche Aufgabe der praktiſchen Vernunft:

"Nie irgend eine Sache zu überſehen, und dem Herzen und Willen unbekannt zu laſſen, die ein unentbehrliches Glied in der Reihe des Nützlichen, wodurch wir ein aufgegebenes Maaß von Seelengüte uns zum Verdienſte machen können, abgibt!"

Befolgen wir dieſes Vernunftgeſez; ſo ſichern wir unſre Hoffnungen auf unſern Lebenszweck, und erzeugen jene treue Liebe, jene Zuverſicht, jenes wahre Selbſtvertrauen zu uns, das die Wege des Willens erleuchtet, bahnt, und ſeine Schritte erleichtert und beflügelt.

Weiterhin wendet ſich die Vernunft mit ihrer Idee an die Seeleneigenſchaften, und erhebt ſie von noch andern Seiten zu vernünftigen Gegenſtänden des Herzens und Willens. Daß ſie ſie als an ſich ſelbſt liebenswürdige Gegenſtände, als Güter an ſich, die wir um ihrer ſelbſt willen begehren ſollen, charakteriſire, haben wir vorhin bemerkt. Aber das iſt noch nicht genug. Wenn der Verſtand eine dieſer Eigenſchaften, als ein mögliches Großes und Ganzes von Würde, dem Herzen zum Großgefühle, zur Liebe der Zufriedenheit, und dem Willen zum Ziele einer Tagesarbeit vorſtellt; ſo legt er in dieſem einzelnen Großen und Ganzen von Würde, einen vermehrbaren Gegenſtand vor unſre Vernunft hin, ein Ganzes von Selbſtgüte, das mit einem zweyten und dritten Ganzen gleicher Art größer und

voll-

vollſtändiger werden kann. Hiermit hat denn die Vernunft eine abermalige angefangene Reihe, eine Reihe von Graden der Verſtandes- der Vernunftwürde u. ſ. w., welche von ihr fortgezogen und als eine vollendete Reihe dargeſtellt werden kann und muß. So entſpinnen ſich die Vernunftideen von einer höchſten, vollſtändigſten Verſtandes-, Vernunft- Herzens- und Gemüthsgüte, und von einem höchſten Maaße der Beſonnenheit, als von eben ſo mancherley Arten höchſter Güter. Unſere Seeleneigenſchaften in dieſer Erhabenheit und Göttlichkeit, und da wir ſie in dieſem Umfange noch nicht zu überſehen vermögen, in dieſer Unendlichkeit von unſrer Vernunft dargeſtellt, ſind Gegenſtände von Hochgefühlen, von Wonne und Begeiſterung des Herzens, ſind höchſte Ziele unſers Beſtrebens, die unſere erhabenſten Verdienſte werden ſollen.

"Jede unſrer guten Seeleneigenſchaften bis zu einem "höchſten Seelengute fortzuführen, und ſo allmäh"lig die eine wie die andere zu einem göttlichen "Verdienſte in uns zu erheben! iſt alſo ein anderes "Geſez einer vernünftigen Liebe und Neigung."

Ich gedenke nur noch einer einzigen übrigen Vernunftform unſrer Seeleneigenſchaften. Sie kommt ihnen als einem ſchönen Ganzen zu, worein ſie oben der Verſtand zuſammenfaſſen und umformen ließ. Ein ſchönes Ganzes läßt ſich, unter andern Fällen, auch alsdann erweitern und vervollkommnen, wenn ſeine harmoniſchen Theile zu erhabenen Theilen werden. In dieſem

Falle kommt eine erhabene Schöne zum Vorſchein. Nun, dieſe Vollendung der Seelenſchöne will die Vernunft; ſie ſtellt ſie, freylich nur in einer Idee auf, deren volle Bedeutung mit allem Fluge unſrer Denkkraft, mit aller Erhebung unſers Herzens, gegenwärtig von uns immer nur blos geahndet werden kann, worein wir uns nur noch wie in ein Unendliches verſenken, die denn aber doch unſer Herz erweitern, unſre Thätigkeit immer rege erhalten, und ihr einen Hauptpunkt ihres unermüdeten, ewigen Beſtrebens anweiſen ſoll.

"Unſere Seelenſchöne in ihrer Vernunftform der "Vollendung und Göttlichkeit, dieß Ebenbild der "Gottheit, ſoll unſer Herz ewig entzünden, und un"ſern Willen ſo lange an ſich ziehen und anfeuern, "bis ſie zu unſerm Verdienſte und Eigenthum, ſo "wie ſie es in der Gottheit iſt, geworden iſt! Kurz, wir "ſollen Gott nachahmen, ihm gleichwerden."

Dann, alsdann ſchauen wir uns ſelbſt in der Gottheit, oder die Gottheit in uns an; alsdann ſind wir am lezten Ziele, wenn wir uns ſo mit der Gottheit vereiniget haben, ſo mit ihr zum Frieden gekommen ſind. — Hier an dieſem bedeutungsvollen Gedankenwerke der äſthetiſchen und praktiſchen Vernunft ſcheiterten die Phantaſten von jeher; hier war es, wo ſie ihre Träume vom Ausfluß und Zurückfluß unſrer Seele in die Gottheit, von einer hypoſtaſirten Vereinigung der Geiſter mit dem oberſten Geiſte, kurz alle ihre myſtiſchen Widerſinnigkeiten und Blasphemie anlegten. Man würde ihnen unrecht thun, wenn man zweifelte, daß ſie eine Vernunftidee

Idee darſtellen wollten; es war nur eine von ihnen falſchaufgefaßte, aus dem Gebiete des Herzens und Willens in das Feld der Spekulation hinübergeſpielte Idee, die ſich denn auf dieſem Felde ſo leicht nicht anders wandeln ließ.

In aller Rückſicht vollendete Seelengüte und Würde, dieſes vollkommenſte Gut, ſoll alſo unſer ſelbſtgeſchaffenes Erbtheil, ſoll unſer Verdienſt werden; das iſt unſere Endbeſtimmung, unſer Endzweck des Seyns und Lebens. Steht einmal dieſe Gottheit in uns vor unſerm Herzen zum Umfaſſen da; ſo muß die größte Fülle von innigſter Wonne, kurz Seeligkeit, Seeligkeit eines Gottes, ein Meer der reinſten lauterſten Luſt und Freude aus unſerm Herzen quellen, ein Strom des Lebens und des erquickendſten Waſſers, wie ihn Jeſus nennt, ein Strom, der nie verrinnt. Dieſer lichte Freudenſtrom, Seeligkeit genannt, nicht jene ſo oft geprießene Glückſeligkeit, welche nichts anders, als ein unſrer Seeligkeit nachgeäftes und nachgeträumtes Bild von zufälligen, ſchalen Wahnfreuden des Glückes iſt, iſt unſre volle Belohnung, und die Krone unſrer vollendeten Tugend; ſie iſt der Preiß der treuen Gottesverehrer, das heißt, der aushaltenden Nachahmer Gottes.

So weit die ſittliche Natur, in ſo fern ſie durch die Vernunft zum Herzen und Willen ſpricht.

Zulezt müſſen wir auch noch jenem Rufe, den unſre ſittliche Natur durch die Beſinnungskraft an die Gegenſtände des Herzens und Willens erfolgen läßt,

und wodurch ſie ihnen neue Formen und Seynsarten anmuthet, einiges Gehör ſchenken.

Unſere Beſinnungskraft muß nämlich ihr natürliches Bedürfniß der Aufklärung, Ueberlegung und Prüfung auch an den Gegenſtänden des Herzens und Willens erfüllt ſehen wollen. Ihre Foderung an dieſe Gegenſtände geht alſo dahin:

"Daß ſie in ein helles Licht geſtellte, in "durchgängige Ueberlegung genommene, "erprüfte, wahr gedachte, kurz durch ihre "Art von Thätigkeit geformte, alſo beſonnene "Gegenſtände ſeyen!"

Durch die Erfüllung dieſes ſittlichen Geſezes geſchieht es denn, daß wir wiſſen und klar im Auge haben, was wir namentlich lieben und haſſen, wollen und verabſcheuen; daß wir den Täuſchungen in Abſicht des Guten und Nüzlichen, und des Böſen und Schädlichen, ausweichen; daß wir lieben mit reiner Liebe, was wahrhaft liebenswürdig iſt; daß wir richtig unterſcheiden, und daß unſre Wahl, unſer Vorſaz, unſre Entſchlieſſung auf das in Wahrheit Gute und Nüzliche fällt. Dadurch geſchieht es ferner, daß wir bemerken, wo es uns noch an Helle und Klarheit, an Kenntniſſen und Entſcheidungsgründen fehlt, wo wir alſo die Liebenswürdigkeit eines Gegenſtandes noch bezweifeln, mit unſerm Beſchluſſe inne halten, und erſt zu den nöthigen Vorarbeiten greifen müſſen. Dadurch geſchieht es endlich auch, daß wir das Beſſere dem Schlechtern, das Nüz-

lichere dem weniger Nüzlichen, das minder Schädliche dem mehr Schädlichen in unſrer Liebe und Entſchlieſſung vorziehen. Der Gegenſtand, der nach dieſem Geſeze als ein durchaus erprüfter Gegenſtand in gehörigem Lichte daſteht, iſt zum Gegenſtande einer treuen Liebe, oder eines unzerbrechlichen Haſſes, eines feſten unwandelbaren Vorſazes, und einer Zu- oder Abneigung, die nicht mehr wanken kann, geworden. — Die Verwendung unſrer Ueberlegungskraft nach obigem Geſeze, alſo auf die Gegenſtände des Willens, kurz die Thätigkeit der praktiſchen Beſinnungskraft heißt Willkühr.

Unſre Beſinnungskraft iſt die Leuchte des Herzens und Gemüths, welche macht, daß Verſtand und Vernunft und Herz und Wille ſich finden und in Eintracht handeln. Ohne ſie bliebe alle unſer Begehren und Verabſcheuen inſtinktmäſſig, ohne klaren Vorſaz, ohne helle Unterſcheidung und Ueberzeugung. Von ihr allein, von ihrer Thätigkeit oder Unthätigkeit, hängt es ab, ob unſer Gemüth als Begehrungskraft oder als Wille in engrer Bedeutung, als Kind oder als Mann, unter dem Einfluſſe ungeprüfter dunkler Meynungen und Gefühle, oder unter der Herrſchaft beſonnener Gedanken und Luſt und Unluſt, ſich äuſſern ſoll. Sie iſt das richterliche Gewiſſen mit ſeinem Takt und moraliſchem Gefühle, wenn ſie ohne vorgefaßte klare Abſicht, ohne ſtufenweiſes künſtliches Nachdenken, über Recht und Unrecht, über das Gute und Böſe entſcheidet, und das Entſchiedene und für gewiß Gehaltene dem Herzen vorlegt. Die Vorurteile, die dunkeln, verkehrten Meynungen über Gutes und Böſes, über Recht und Unrecht,

die darauf gegründeten Wünſche und Furchten, welche bey ihrer Unthätigkeit, bey ihrem Nachlaß der Prüfung, ein Spiel der Phantaſie werden, begründen alle jene thörichten Begierden und Leidenſchaften, die man der Sinnlichkeit, welche bey einigen Seelenforſchern alles entgelten muß, aufzubürden pflegt. Endlich iſt es auch nur ſie, die uns zur richtigen Erkenntniß unſers Verdienſtes, zum wahren Anſchauen unſrer Schuld, folglich zu ächten Gefühlen von beyden, das heißt, zu unſrer Belohnung und Strafe behülflich iſt. Sie beurteilt unſre Thaten und Unterlaſſungen, ſie unterſucht und prüft, was davon uns gebührt, und was nicht; eben dadurch ſichtet ſie die wahren und falſchen Zeugniſſe des Verdienſtes und der Schuld, aus jenen ſammelt ſie nun die Stimmen über unſern Werth und Unwerth, entſcheidet darüber, und trägt ihn dann in einer Ueberzeugung dem belohnenden und ſtrafenden Herzen entgegen.

Die moraliſche Beſinnungskraft hat alſo einen ſehr wichtigen Poſten bey unſerm Herzen und Willen von der Natur erhalten; es iſt der Poſten eines Wächters, der allein der Wahrheit den Zutritt zu ihnen verſtattet. — Aber wer hält ſie, ſie ſelbſt wach und munter? woran kann ſie bey ihren Unterſuchungen der herbeyeilenden Gedanken ſich halten? wie wird es ihr möglich zu wiſſen, welche Gedanken für die Bedürfniſſe des Herzens und Gemüths Nahrung, heilſame Nahrung bringen? wie kann ſie ſie herbeylocken, wenn ſie nicht von ſelbſt kommen? wie für ihr Herbeykommen ſorgen, wenn ſie noch nicht in der Nähe ſind? — Ohne Zweifel ſind dieß die größten Schwierigkeiten, die in der Erklärung der ſittlichen

Natur vorkommen; und vorbeygehen darf man ſie nicht.

"Wer und was erhält alſo unſre Beſinnungskraft in wachſamer Thätigkeit, ſo daß ihrer Unterſuchung keine, ich will ſagen nur wenige Gedanken, die zum Herzen eilen und dringen, und auch ſelbſt die, welche ihrer Wachſamkeit entſchlüpft ſchon am Herzen arbeiten, aber ſich wieder zurückweiſen oder rechtfertigen laſſen, entgehen können"? Ich denke, der natürliche Trieb ſich zu äuſſern gebricht unſrer Beſinnungskraft nie; es finden ſich alſo jederzeit Werke von ihr in der Seele, die unſer Andenken und Bewußtſeyn auf ſie, die Wirkende, und auf ihren Werth hinleiten. Wenn denn aber dieß iſt; ſo kann ſie und ihr noch übriger Werth, durch eine natürliche Aeuſſerung des Verſtandes und der Vernunft, die ſich mit ihren Gedanken an jeden ſich ihnen zeigenden Gegenſtand, folglich auch an ſie hängen, und ihre noch mögliche Würde aufdecken müſſen, immerhin unſerm Herzen vorſchweben, ihm eine Liebe entlocken, und dadurch zum Gegenſtande eines Wunſches und Vorſazes gemacht werden. Auf dieſe Weiſe kann ein ununterbrochener Vorſaz ihre Thätigkeit zu äuſſern, eine nie verſiegende Liebe zu ihrem Werthe, die dann dieſem Vorſaze Nachdruck gibt, und ihre Thätigkeit belebt, von uns ſelbſt unterhalten werden. Kurz unſere Seele iſt ſo eingerichtet, daß ihr der Werth ihrer Beſinnungskraft zu allen Zeiten vor Augen liegen, daß ſie ihn lieben, und um ſein ſelbſt willen wünſchen muß. Und eben dieſes beſtändig ſelbſt unterhaltene Andenken, dieſe immer von ſelbſt rege gemachte Liebe zu dem Werthe unſrer Beſonnenheit iſt es, wo-

wodurch wir die Beſinnungskraft in immer wachſamer Thätigkeit erhalten können. Freylich in der Kindheit, im Wahnſinn und in ihm ähnlichen Zuſtänden, bey groſſer Ermattung und Erſchlaffung, — verliert ſich leicht dieß Andenken und dieſe Liebe aus dem Vordergrunde der Seele; ſie werden, von andern Gedanken und Gefühlen gleichſam gefangen gehalten, hervorſchielend, ſie werden matt und leiſe. Aber ſie fehlen doch nie; der immer lebendige Hauptwunſch nach Vergnügen, der unſer Bewußtſeyn auf die Seele und ihren Werth überhaupt, unausbleiblich hinlenkt, weil die Seele unmittelbar nur an ihrer eignen Vortrefflichkeit Vergnügen finden muß, kann auch ſie wieder emporheben, beleben und ihre Herrſchaft ſichern. Denn in dieſem Hauptwunſche iſt der Gedanke an Beſonnenheit nothwendig mitbegriffen; dieſer Wunſch iſt nämlich der Inbegriff aller der Gedanken, womit ſich ein Menſch ſeines ganzen Werthes und alles deſſen, was ſich in ihm Gutes und Liebes denken läßt, bewußt wird; er iſt in jedem augenblicklichen Selbſtbewußtſeyn enthalten, und wie bekannt, kann ſich dieſes aus der Seele nie ganz verlieren, ſo ſchwach und feingeſponnen es auch werden kann. — Die Möglichkeit, ſeine Beſinnungskraft vorſäzlich und aus Liebe zu ihrer eignen Güte und Stärke, ſo wie auch aus Liebe zu allen dem andern Guten in und auſſer uns, wozu ſie mit ihren Werken behülflich wird, in beſtändiger Wachſamkeit zu erhalten, gebricht alſo dem Menſchen nie. Uns oft unbekannt und dunkel iſt auch der Vorſaz ſie zu äuſſern, iſt ſelbſt ihre Thätigkeit, immer rege. Nur flieſſen die Gedanken, die ſie zu erhellen und in Ueberlegung zu nehmen ſucht, ihr

gewöhn-

gewöhnlich gleichſam durch die Finger; es ſind ihrer oft zu viel, als daß ſie ihr Amt in der kurzen Zeit, als ſie ihr vorkommen, an ihnen ganz erfüllen könnte. Der Zuruf, den die Vernunft an ſie thut: alles vorkommende durchaus zu beleuchten und zu überlegen, iſt nicht ſelten zu leiſe und unhörbar; das Intereſſe an der Erfüllung dieſes Gebotes wird oft von einem andern überwogen, ſo daß der Wille keinen Reiz hat, die Beſinnungskraft zu unterſtüzen, die zu behandelnden Gedanken und Gegenſtände feſtzuhalten und ſie der vollen Beſinnung fähig zu machen. Aber doch ergeht auch dieſes Gebot unaufhörlich an den Willen und ſeine Aufmerkſamkeit; und das Vergnügen an dem befriedigten Vernunftbedürfniſſe, — an der Stärke des aufmerkenden, Gedankenfeſthaltenden Willens, — an dem, was der Gegenſtand eines Gedankens noch ſonſt zu gewähren verſprechen mag, — dieſer Reiz zur gehörigen Aufmerkſamkeit, entgeht dem Willen, dem Gehülfen unſrer Beſinnung, niemals. — Genug einſtweilen, wie mir däucht, um klärlich einzuſehen, wie die Natur nichts verabſäumt habe, den Wächter der Seele in beſtändiger Wachſamkeit zu erhalten, und ihm ſein Amt zu erleichtern. Mit ſich, mit ſeiner Amtswürde in immerwährende Bekanntſchaft geſezt, freut er ſich ſeiner möglichen Wachſamkeit und Thätigkeit, und belebt ſich dazu durch dieſe Freude. Ihm für ſich allein gilt es gleich, ob er ſein Amt an dieſen oder jenen Gedanken und Gegenſtänden erfüllt; und wenn er einen dem andern vorzieht, ſo thut er es dem Herzen zu gefallen, — aber davon hernach. — Kultur und Uebung iſt aber deswegen bey ihm nicht überflüſſig; allein auch dieſe kann ſein eignes Werk ſeyn.

Er kann bald finden, daß ihm ſein Geſchäft nicht ſelten hinderlich geht, daß er nicht immer damit zu Ende kommt. Die Liebe zu ſeiner Amtswürde kann ihn deshalben zu dem Entſchluſſe bringen, den Hinderniſſen nachzugehen und Vorkehrungen gegen ſie zu treffen. Er kann einen immer lebendigen Vorſaz in die Seele bringen, und mit ihm ein bleibendes Intereſſe im Herzen unterhalten, wodurch die nachbarliche Thatkraft, ſeine Gehülfin, in beſtändiger Bereitſchaft bleibt, die vorkommenden Gedanken zu beleben und ſo lange ſeiner Beleuchtung und Prüfung Stand zu halten, als er es zur treuen Pflege ſeines Amtes nöthig findet. Was zu dieſer Selbſtkultur die nicht auſſenbleibenden guten und ſchlimmen Folgen des treubefolgten oder vernachläſſigten Amtes der Ueberlegung beytragen, wie ſie jenen Entſchluß beſchleunigen, kräftig und geläufig machen können, — was eine Nachhülfe von andern Menſchen dabey vermag, — das läßt ſich nun leicht einſehen.

"Aber, woran kann ſich die Ueberlegungskraft in "ihrer Prüfung der Gedanken halten? woher erhält ſie "die Normen ihres Verfahrens und Beurteilens? Werden ihr dieſe erſt von auſſen durch Welterfahrung, "durch Erziehung? — ſind ſie alſo zufällig? oder "reicht ſie ihr die Seele aus ihrem eignen Innerſten "dar?"

Ich rede aber hier von einer Unterſuchung der Wahrheit herzrührender (äſthetiſcher) und den Willen reizender (praktiſcher) Gedanken und Erkenntniſſe, und von denjenigen Grundgedanken, nach denen, als

nach

nach Normen, ſich jene richten, nach welchen ſie geprüft und bewährt werden ſollen, kurz von äſthetiſchen und praktiſchen lezten Grundideen und Grundſäzen. Denn von den Regelgedanken der möglichen Verhältniſſe, der Schicklichkeit und Unſchicklichkeit, der Nämlichkeit und Verſchiedenheit, des Kerns und der Schaale, der Materie und Form, nach welchen die Beſinnungskraft alle ihre Ueberlegungen, über welcherley Gegenſtände ſie ſich verbreiten mag, anſtellen muß, von dieſen Gedanken, ſag' ich, iſt ſchon bekannt, daß ſie ein urſprüngliches und unverlierbares Eigenthum unſrer Ueberlegungskraft ſind; von dieſen alſo iſt hier die Rede nicht.

Wegen dieſeh Grundideen und Normen können wir nun, nach der gegebenen Lehre des Herzens und der ſittlichen Natur, nicht mehr in Verlegenheit ſeyn. Offenbar ſind es keine andern, als jene Gedanken von dem mannichfaltigen an ſich ſelbſt Guten und Liebenswürdigen der Seele, jene Gedanken der Würde und Unwürde, der erwerblichen Stärke und vermeidlichen Schwäche unſrer verſchiedenen Seelenkräfte, und der Formen derſelben. — Denn in den Gegenſtänden dieſer Gedanken enden ſich alle Fragen nach dem Liebenswürdigen und Guten. Die Gedanken an dieſe Gegenſtände ſind auch an ſich ſelbſt wahre Gedanken, ſie bedürfen, ſo wie ſie die Seele gibt, keiner Prüfung. Was die Schule für ſie thut, betrift nicht ihre Wahrheit, ſondern blos den Weg der Erkenntniß ihrer Wahrheit, welche ſie ſchon haben. Eben dieſe äſthetiſchen und praktiſchen Gedanken wohnen aber jeder Seele, und zwar gleich nach dem Anfang ihres Daſeyns, und dann weiterhin

unverlierbar bey; ſie beſtimmen unſer Selbſtbewußtſeyn, das uns nie fehlen kann; ſie erwecken unſre Selbſtliebe, die uns nie verläßt; ſie reizen uns zum Verlangen nach Selbſtgüte und Vortrefflichkeit, welches Verlangen uns niemals entſteht. An dieſe Gedanken alſo kann, ſoll ſich unſre Ueberlegungskraft immerhin halten, wenn ſie die noch möglichen übrigen äſthetiſchen und praktiſchen Gedanken von dem Nüzlichen und Schädlichen für uns, und von den Zeugniſſen unſers Werthes und Unwerthes, zu unterſuchen vorhat. Denn weiter als auf dieſe Gegenſtände, auf das Nüzliche und Schädliche, und auf die Zeugen unſrer Würde und Unwürde, kann ſich das Amt der äſthetiſchen und praktiſchen Ueberlegungskraft nicht erſtrecken; auſſer dem an ſich Liebenswürdigen und Guten gibt es nichts mehr für Herz und Willen, als was zu dem Guten an ſich dienlich oder ihm ſchädlich, oder was Zeuge von ihm und von ſeinem Mangel iſt. Es leuchtet aber von ſelbſt ein, daß ſich das Nüzliche und Schädliche, und was Zeuge des an ſich Guten oder Böſen ſeyn ſoll, nach dem für ſich ſelbſt Liebenswürdigen und Guten zu richten habe; daß es mit Hinſicht auf dieſes Gute und Böſe unterſucht werden müſſe; daß es nur alsdann als nüzlich oder ſchädlich wahr gedacht ſey, wenn es als gültige Bedingung des Daſeyns, und wie fern es ſichrer Zeuge ſeyn ſoll, als Grund oder Folge unſrer Güte oder Nichtgüte gedacht worden iſt. —

Ich löſe mir alſo obige Aufgabe auf dieſe Weiſe: Unſre Würde und Unwürde, die liebenswürdige Vortrefflichkeit unſrer Seelenkräfte, ſchwebt uns in dunkeln oder

kla-

klaren Gedanken unaufhörlich vor. Der Wunſch ihrer habhaft zu werden und uns ihrer immer mehr zu erfreuen, iſt zu aller Zeit rege und lebendig in uns; aber mit ihm auch der Gedanke an die Bedingungen und Mittel, an die Gründe und Werkzeuge ihres Erwerbes und Genuſſes. Beyde, der Wunſch und dieſer Gedanke, bilden nun die durchaus intereſſanten Fragen: was und wie iſt etwas der gewünſchten Selbſtgüte nüzlich oder ſchädlich? was und wodurch bezeugt etwas ihr Daſeyn, oder ihren unvermiedenen Mangel? wie und wodurch läßt ſich wohl das Gute oder Böſe, das uns eigen iſt, genieſſen? — Mit dieſen Fragen müſſen wir uns an jede Sache die uns in Gedanken vorkommt, wenden; jeden aufſtoſſenden Gegenſtand müſſen wir alſo mit unſrer gewünſchten Selbſtgüte zuſammenpaaren, ihn um ſeine Nüzlichkeit oder Schädlichkeit, und um ſein Zeugniß über uns befragen, und jene ſo wie dieſes an der Natur unſrer vor Augen ſtehenden Güte zu erproben ſuchen. Wir befinden uns, was dieß anbelangt, in dem Falle eines Wanderers, welcher eingenommen von dem Ziele ſeiner Reiſe alle Menſchen die ihm aufſtoſſen, wegen dem Wege den er zu nehmen hat anſpricht. Aber nicht allein, daß wir jeden in Gedanken erſcheinenden Gegenſtand auf dieſe Weiſe mit unſern gedachten Seeleneigenſchaften zuſammenhalten müſſen; in unſerm Wunſche liegt noch mehr. Erſcheint nämlich der Gegenſtand noch im Dunkeln; ſo reizt uns dieſer Wunſch, dieſes Sehnen nach Beſiz und Genuß unſrer Güte, zu dem Verſuche ihn ins Licht zu ſtellen: will ſich ſeine vortheilhafte oder ſchädliche Seite vor jezt nicht entdecken laſſen; ſo leitet er uns zu dem Ent-

ſchluſſe auf ihn nichts zu bauen, und durch ihn unſer innigſt Gewünſchtes in keine Gefahr zu bringen. Er leitet die ſtrengſte Prüfung deſſen, was da vorkommt, ein, und will es ſich auf dieſe Prüfung noch nicht als zureichende Bedingung des Gewünſchten zeigen, ſo müſſen wir, und zwar immer auf das Geheiß und den Reiz jenes Wunſches unſrer vorſchwebenden Seelengüte, noch andere Gegenſtände die uns bekannt ſind, aufſuchen und nachſehen, ob und wie weit ſie in Gemeinſchaft mit jenen, zu den Gegenſtänden unſers Herzens uns verhelfen wollen. Finden wir die geſuchte Hülfe unter den uns bis jezt bekannten Gegenſtänden in gehörigem Maaße auch noch nicht; nun ſo erkennen wir dieſen Mangel an, und der Reiz unſers Wunſches geht dann dahin, uns zu vermögen, daß wir nach der noch unbekannten Hülfe uns ſo lange umſehen, bis wir ſie entdeckt, und ſomit das Liebſte unſers Herzens geſichert haben. — Auf dieſe Weiſe hat alſo unſre Ueberlegungskraft eine beſtändige ſichere Norm ihrer Prüfung in den immer regen Gedanken an die mannichfaltigen Seelengüter und ihre Formen, ſo wie wir ſie oben gefunden haben; und nebenbey auch einen immerwährenden Reiz ihrer Thätigkeit in der immer lebendigen Liebe zu dieſen Gütern.

Das iſt die Art des Zuſammenwirkens unſrer Seelenkräfte zum Zwecke eines freyen, verdienſtlichen Handelns; ſo einfach iſt die Haushaltung der Natur, ſo benuzt jeder einfache Gedanke, den unſre Seele aus ſich herausſpinnt, zur Bindung des Herzens und Willens

lens an eigne innre Zwecke; ſo kunſtreich iſt jeder auf Zug und auf Spannung der Triebfedern angelegt, um die wenigen Kunſtkräfte in jenes freye Spiel zu ſezen, wodurch die noch tode ungebildete Maſſe, die ſich aus der Seele herausarbeiten läßt, allmählig zu einem lebendigen ſchönen Ganzen, zu einer Gottheit in uns, aufgebildet werden ſoll, welches das Herz zur ewigen überſchwenglichen Begeiſterung und Wonne reizt.

---

Laßt uns die Wahrheiten über Verdienſt und Schuld, über Belohnung und Strafe, über ihre Möglichkeit, Art, Maaß und Entſtehung, die dem, der bis hieher mit mir aufmerkſamer Beſchauer der ſittlichen Natur war, wie ich hoffen darf, einleuchtend wurden, zur beſſern Ueberſicht zuſammenrücken und noch einiges hinzufügen.

Zufolge der Einrichtung unſers Herzens iſt unſer Selbſtwerth das einzige, was wir der unmittelbaren Liebe würdig halten können. Unſer Wille iſt aber ſo beſchaffen, daß er nur einen an ſich ſelbſt liebenswürdigen Gegenſtand zum Ziele, lezten Grunde, und Zwecke ſeines Beſtrebens haben kann. Zu einem dergleichen Ziele und Zwecke wird ihm ein ſolcher Gegenſtand durch einen Gedanken und durch eine Vorliebe deſſelben gemacht. Beyde nun, der Gedanke und die Liebe zu unſerm Seelenwerthe, keimen aus unſerm Innern ſelbſt hervor; mit ihnen geben wir unſerm Willen die Richtung und Neigung und auch den Trieb; mit ihnen ſezen wir ihn in eine freye Thätigkeit, deren Ziel und Erfolg unſre

Selbſt-

Selbſtwürde iſt, eben dieſe Würde, worauf wir ſeine Thätigkeit geſtimmt hatten. Wir können, ja wir ſollen alſo unſere Seelengüte, dieß einzige an ſich ſelbſt Erfreuliche, ſelbſt erwerben, durch uns ſelbſt uns zu eigen machen. Wir ſollen. Sollen iſt die Nöthigung unſers Willens, die ihm unſre ſittliche Natur durch ihre eignen unveränderlichen Beſtimmungsgründe, bey der Einrichtung, die er als ſeine Natur erhalten hat, und wodurch er unter den Einfluß einer gewiſſen Art von Beſtimmungsgründen gebracht worden iſt, ſelbſt anthut. Unſere ſittliche Natur nöthigt ihn aber zu gewiſſen Neigungen und Handlungsweiſen durch ihre Geſetze und Gedanken an Selbſtgüte, woran ſie ſeine Thätigkeit bindet; dieſe Nöthigung heißt Verbindlichkeit, welche alſo nichts anders als eine Selbſtnöthigung zu gewiſſen Handlungsarten iſt. Ferner nöthigt ſie ihn auch zu Trieben und Aeuſſerungen ſelbſt, und zwar durch ihre Triebfedern, durch ihre Selbſtliebe, mit welcher ſie ſeine Thätigkeit und den Zweck, den ſie ſeiner Thätigkeit vorſezt, gleichſam zuſammenknüpft; dieſe Nöthigung deſſelben heißt Verpflichtung, oder Selbſtnöthigung zur That. — Durch ihre Geſetze und Neigungsgedanken richtet ſie ſeine Handlungsarten ein, macht ſie recht, füglich, ſich und ihrem Zwecke angemeſſen; das heißt, ſie gibt ihm Selbſtrechte, ſie berechtigt und befugt ihn zu gewiſſen Handlungsarten durch ihre Geſetze; dieſe ſind ihm alſo eigentliche Natur- oder Menſchheitsrechte. Was hingegen andrer Weſen Rechte ihm zulaſſen, und wenn er auch durch ſeine Selbſtrechte nicht dazu befugt wäre, das iſt ihm erlaubt und zugeſtanden; Er-

laub-

laubniß iſt alſo die Angemeſſenheit ſeiner Handlungsart zu den Naturgeſetzen und Rechten andrer Weſen. Ihm iſt viel erlaubt, was er nicht berechtigt und befugt zu thun iſt.

Selbſtwerth iſt aber auch das einzige Gut, welches unſer Wille mit ſeiner freyen Thätigkeit erreichen und ganz eigenmächtig zu Stande bringen kann; er iſt alſo einzig unſer Verdienſt, unſer ſelbſterwerbliches, durch einen freyen, gleichſam durch einen Selbſtdienſt erringbares Gut. Denn eine Selbſtthätigkeit iſt eine ſolche, zu welcher wir den vollſtändigen und zureichenden Beſtimmungsgrund in uns ſelbſt haben, und blos aus unſerm Selbſt nehmen. Wir fanden aber die Natur unſers Willens ſo eingerichtet, daß er nur in dem Guten an ſich den hinreichenden Grund ſeiner Handlungen finden, und unſer Herz ſo beſchaffen, daß es ausſchließlich unſern Selbſtwerth als das Liebenswürdige und Gute an ſich anerkennen kann. Und blos auch von dieſem Selbſtwerthe und ſeinen Formen können wir, aber müſſen wir freylich auch, nach der Einrichtung unſers Geiſtes, von uns ſelbſt heraus Gedanken als Leiter, als Geſetze unſers Willens, und eine Vorliebe als Beweggrund unſrer Willensthätigkeit, hervorbringen. Alſo blos für unſern Selbſtwerth und ſeine Erreichung haben wir hinreichende Beſtimmungsgründe einer freyen, verdienſtlichen, ſelbſterwerblichen Thätigkeit. Er allein kann folglich unſer Verdienſt, unſer ſelbſterrungenes Gut ſeyn und werden.

Ihm aber, dieſem Selbſtwerthe und Verdienſte, hat unſere ſittliche Natur, namentlich in der Einrichtung

des Herzens, eine Zugabe bereitet und geeignet, welche ihm, ſo lange unſer Herz ſeine Natur behält, nie entgehen kann. Dieſe Gabe des Herzens iſt nämlich ein ſüſſes Vergnügen, ein beſeligendes Wohlgefallen an dieſem Selbſtwerthe. Und dieſes Vergnügen iſt die Krone, die das Herz dem Verdienſte aufſezt, ſo bald es ihm der innre Richter bekannt gemacht hat; es iſt die Gebühr, die Belohnung, der Tribut, den unſer Herz, vermöge ſeines natürlichen Amtes, unſerm Verdienſte, unſrer ſelbſterworbenen Würde, entrichten muß; es iſt ein nothwendiger Tribut, der ſich fodern und von dem Herzen erzwingen läßt, weil, wie geſagt, die Entrichtung deſſelben unſerm Herzen zum Geſetze, zu ſeinem Amte, gleichſam zu ſeiner Pflicht gemacht iſt. Von dieſer Einrichtung unſers Herzens, und von ſeinem Verhältniſſe zu der Selbſtgüte kommt es denn, daß wir uns einer gewiſſen trotzigen Foderung, einer gebieteriſchen Anmaſſung, eines vollkommen rechtlichen Anſpruchs an Freude durchaus nicht erwehren können, wenn wir uns das Daſeyn eines Verdienſtes, ſey es in uns oder in andern Menſchen, gedacht haben; von daher kommt es, daß wir es widernatürlich und ungerecht finden, wenn wir einen Menſchen von Verdienſt mißvergnügt ſehen; es liegt uns nämlich der wahre Naturgedanke im Sinne: daß ein Verdienſt ſeine Freude haben müſſe, daß ſie ſein nothwendiger Tribut ſey.

Aber auch nur und ganz ausſchließlich iſt der verdienten Selbſtwürde dieſes liebliche Loos von der Natur beſchieden. Denn das Naturgeſetz, das wir

in

in unſerm Herzen leſen, lautete wie folget: "Blos durch ein glaubiges Bewußtſeyn unſrer eignen Seeleneigenſchaften, blos durch Gedanken der erwerblichen Stärke und Würde unſrer Seelenkräfte, läßt ſich unſer Herz zum Erguß eines Vergnügens erwecken." Unſer Seelenwerth, der nicht anders als von uns ſelbſt verdient werden kann, iſt einziger unmittelbarer Gegenſtand unſers Wohlgefallens. Ihm allein alſo hat die Natur die ſüſſen Früchte des Herzens geweiht, und ſeine Freuden zum Tribut gemacht. Was andere Dinge mit ihren Eigenſchaften von Luſt und Wohlgefallen auf ſich ziehen, haben ſie allein ihrer, von uns gedachten und geglaubten Verbindung mit unſrer Selbſtgüte zu verdanken; indem ſie bald als Vortheile und Gehülfen, bald als Zeugen und Spiegel dieſer Güte, ſich unſrer Seele darſtellen, und ſo die Luſt von dieſer Güte entlehnen. Sie ſind bloſe Theilnehmer an der Selbſtliebe, bloſe Vermittler derſelben, ſo wie etwa ein für ſich gleichgültiger Kuppler und Briefträger ein Gehülfe der Liebe zu der Geliebten iſt; die Liebe zu der Güte unſers Selbſt geht auf ſie, als mit unſrer Selbſtgüte Vereinte, über. — Die ſittliche Natur hat demnach beſtimmt: daß jede Freude, jeder Genuß des Lebens, Vergnügen an unſerm Verdienſte, folglich Belohnung ſey; dieſe unſre Beſtimmung leuchtet aus der Einrichtung unſers Herzens hervor, vermöge welcher es uns blos an unſrer Selbſtgüte, die denn immer nur ſelbſterworben und verdient ſeyn will, vergnügen laſſen kann.

Die beſeligende Luſt, die das Herz der ſelbſterworbenen Würde weihen muß, iſt der Größe dieſer Würde

jedesmahl angemeſſen, ſie iſt gerecht; ſie gilt ihr dem Maaße und dem Werthe nach gleich: ſie iſt alſo Vergeltung, Vergeltung eines ſittlichen Gutes, ſittliche Vergeltung. Nur muß eine ſolche Würde in ihrer eigenthümlichen Größe dem Herzen nahe gebracht und beglaubigt werden: ein beglaubigter Gedanke muß ſie ihm vorführen und bekannt machen; ſo will es das Geſetz ſeiner Haushaltung. Iſt das geſchehen; ſo kann nichts in der Welt dem Herzen wehren eine Liebe zu erzeugen, womit wir uns unſers Verdienſtes ganz erfreuen, alſo eine vollkommene Liebe, die der Foderung, welche das Verdienſt an unſer Herz zu thun berechtigt iſt, volle Genüge leiſtet. — Allein, dieß Vergnügen an unſrer verdienten Würde kann auch nur einzig die Vergeltung von dieſer ſeyn; zwiſchen ihm und unſerm Verdienſte iſt gleiche Geltung an Werth und Größe, iſt eine Gerechtigkeit nur allein möglich. Kein anderes Gut, ſonſt nichts Erfreuliches in der Welt, kommt an geltendem Werthe unſerm Verdienſte, unſrer Würde gleich. Denn unſre Güte iſt etwas unvergleichliches, alle übrigen Güter ſtehen in Rückſicht ihres Werthes unter ihr, und leiden durchaus keine Meſſung und Vergleichung mit ihr. — Wie läßt ſich aber auch ohnehin an eine andere Freude, welche Vergeltung des Verdienſtes ſeyn ſoll, jemals denken, als an eben jene Freude über unſre Würde; da nach der gefundenen Einrichtung unſers Herzens jedes Vergnügen nur Vergnügen an unſrer Selbſtgüte, an unſerm ſelbſterwerblichen Werthe, kurz bloſe Selbſtliebe ſeyn kann? Oder, will man etwa das Vergnügen an eingebildeter, gewähnter Würde und

Vortrefflichkeit, eine Täuſchungs- und Wahnfreude, zur Belohnung des wirklichen Verdienſtes, zur ſittlichen Vergeltung erheben? Der Gedanke iſt zu auffallend ungereimt, als daß er einer Widerlegung bedürfte. Unſere gerechte Belohnung, die wahrhaft vergeltende Freude für unſer Verdienſt, läßt ſich alſo, zufolge der Einrichtung unſrer ſittlichen Natur, durchaus nur in der Luſt und Liebe, in jenem innigliche Wohlgefallen an unſerm Verdienſte und errungenen Selbſtwerthe ſuchen und finden.

Das Vergnügen, womit unſer Herz das Verdienſt vergelten muß, iſt ein Tribut, der ſich gleich im Augenblicke, da das Verdienſt zu Stande kommt, und dann weiterhin alle Lebensſtufen hindurch, erheben läßt. Die ſittliche Natur kennt kein Warten, keine Zwiſchenzeit zwiſchen Belohnung und Verdienſt, keinen Aufſchub, keinen Verluſt, weder des Rechts auf Belohnung noch der Vergeltung ſelbſt, keinen Abſchnitt des Genuſſes deſſen, was wir uns einmal von Würde erworben haben. Das Verdienſt iſt unſterblich, ſo auch das Recht auf ſeine Belohnung; unſere Würde iſt ein unvergängliches Gut, deſſen Reiz und Gewalt über unſer Herz nach Jahrtauſenden noch eben ſo friſch und eingreifend iſt, als im Augenblicke ſeines Entſtehens. Wer heute ſich Verdienſt erwirbt, kann es, ſoll es auch heute ſeinem Herzen vortragen, und ihm den Tribut dafür abnehmen; der kann und ſoll es nicht vergeſſen, ſoll es im ſteten Andenken erhalten, und damit ſein Herz ununterbrochen erwärmen und ſeinem Verdienſte offen erhalten. Das gibt den wahren natürlichen Le-

bensgenuß, wozu wir beſtimmt ſind. Es iſt des Verdienſthabers Schuld, wenn er dieſem Rufe ſeiner Natur nicht folgt; das innre Mahnen und Rufen, Gegenſtände des Herzens und der Liebe herbeyzuſchaffen, ergeht ja laut und ununterbrochen an ihn. — "Aber finden wir nicht, daß unſre erworbene Würde einerley Schickſal mit allen unſern übrigen Lebensgütern hat, und als ein ewiges Einerley eckel wird, wenn wir immer nur mit ihr unſer Herz beſchäftigen?" Nein, das wird ſie, ſie für ſich, niemals; in dieſer Bemerkung hat man ſich einer Verwechslung ſchuldig gemacht: man bürdet dem Verdienſte, welches man hat, die Unzufriedenheit auf, die man alsdann empfindet, wenn man in der Freude über daſſelbe den Ruf der Vernunft vergißt, ſich noch mehr zu erwerben; der Nebenblick auf das Verſäumte erregt eigentlich jenen Eckel an uns, aber ſicherlich nicht das fortdauernde Andenken an das Vorhandene. Das vorhandene Verdienſt verliert ſein Weſen, ſeinen Reiz und Glanz niemals; was ſollte es auch verändern? was ihm die Farbe, das Weſen eines Unwerthes geben? — So gewiß es alſo iſt, daß die Natur unſers Verdienſtes, in Verbindung mit der Einrichtung des Herzens, den Genuß der Belohnung augenblicklich nach dem Eintritte des Verdienſtes möglich mache, eben ſo auch den ununterbrochenen Fortgenuß; ſo gewiß iſt es aber auch: daß Belohnung nicht vor dem Verdienſte kommen könne. Belohnung iſt Genuß, iſt Vergnügen an dem Wirklichen; ſie iſt keine Hoffnung, kein bloſer Vorſchmack: das nur noch mögliche Verdienſt vergnügt in der Hoffnung; es gibt eine bloſe Vorkoſt mit den

Lip-

Lippen, die zur Begehrung reizt. Und wäre dieſer Vorſchmack durch Schwärmerey und phantaſtiſche Nebengedanken auch noch ſo ſüß geworden, wäre die Hoffnungsliebe auf Verdienſt noch mehr, als er es bisher gewesen ſeyn mag, voller und inniger als mancher Genuß in Augenblicken der Störung; es würde dennoch eine Verkehrung der Natur und Wahrheit ſeyn, den Vorſchmack eines Verdienſtes als Genuß und Belohnung anzuſehen, und überhaupt eine dem Verdienſte vorgängige Vergeltung deſſelben zu denken.

Die Wahrheiten, die wir ſo eben über das Verdienſt und ſeine Belohnung aus den Grundſäzen der ſittlichen Natur herleiteten, ſind, einige Aenderungen abgerechnet, die nämlichen die herauskommen, wenn wir dieſe Natur wegen unſrer Schuld und ihrer Strafe befragen.

Schuld iſt vor der ſittlichen Natur ein von uns ſelbſt aus vermeidliches, aber nicht vermiedenes, ſondern durch uns ſelbſt uns zugezogenes Uebel. Ein Uebel dieſer Art muß alſo ganz in unſrer Gewalt ſtehen; und ſoll es dieß, ſo müſſen wir es durch uns ſelbſt vorausdenken und haſſen, und eben darin einen zureichenden Grund ſeiner Vermeidung finden können. Dieſe Foderungen laſſen ſich aber blos in dem an ſich ſelbſt Böſen und Widrigen erfüllt ſehen; denn nur dieſes enthält den zureichenden Grund für uns, es zu vermeiden und um ſein ſelbſt willen zu fliehen. Ein dergleichen Uebel kann aber für uns kein anderes ſeyn, als unſre eigne Unwürde und vermeidliche Seelenſchwäche:

denn dieſe iſt es allein, die dem Herzen durch ſich ſelbſt wehe thut; dieß brachte die Natur unſers Herzens ſo mit ſich. Auch iſt ſie es vor allen andern Uebeln, von der ſich behaupten läßt, daß ſie durch uns ſelbſt vorausgedacht und vorgefühlt, und eben dadurch zum Selbſtvorſaze der Vermeidung, und zwar wie geſagt um ihrer ſelbſt willen, gemacht werden könne. Dadurch iſt ſie ganz in unſre Gewalt gekommen. Ein uns ſo vermeidliches Uebel, das wir aber nicht vermieden haben, hat ſein Daſeyn uns, als der Alleinurſache ſeines Seyns, zuzuſchreiben, es iſt ein ſelbſtverſchuldetes Uebel, es iſt unſre Schuld. Von dem blos ſchädlichen Uebel kann das alles nicht gelten; der lezte entſcheidende Grund ſeiner Vermeidung liegt nicht in ihm, ſondern in dem Uebel an ſich, dem es dient. — Daß dieß leztere Uebel, welches ſich allein verſchulden läßt, und namentlich unſre perſönliche Bösligkeit und Unwürde, mit keinem andern Uebel (alle übrigen ſind blos ſchädliche Uebel) in Rückſicht ſeines Unwerthes in Vergleichung ſezen laſſe, ſagt ſchon ſeine Natur, nämlich ſeine Widrigkeit und Häßlichkeit an ſich; durch dieſe iſt es das einzige Uebel in ſeiner Art.

Wie dem Verdienſte ſeine Belohnung, ſo muß dieſer Schuld unſer Herz ihre Strafe zugeſellen: denn die Schuld iſt unvermiedene Unwürde, die vor dem Herzen nie erſcheinen kann, ohne von ihm mit einem widrigen Gefühl und Leid, mit einem tiefgreifenden Schmerze verfolgt zu werden. Dieß bittere Leid muß unſer Herz der Schuld zu tragen geben; das bringt ſeine eigenthümliche Einrichtung mit ſich; denn in dieſer

ſer iſt das unverlezliche Naturgeſetz enthalten: "auf Geheiß und Rührung eines Gedankens an eigne vermeidliche aber unvermiedene Unwürde Mißvergnügen und Schmerz in die Seele flieſſen zu laſſen." Schmerz iſt alſo der traurige Tribut, den unſer Herz, durch dieſes ſein Amtsgeſetz verpflichtet, jeder angeklagten und beglaubigten Selbſtſchuld darbringen muß. So wenig dieſes ſein Geſetz eine Ausnahme leidet, ſo wenig läßt ſich auch eine Schuld als ausgenommen von dieſem Tribute denken. Nur ſo lange iſt die Schuld davon befreyt, aber darum noch nicht ausgenommen, als ſie dem Herzen unbekannt und ungeglaubt geblieben iſt. In dieſem Falle finden wir es aber widernatürlich, daß es dem Gottloſen noch wohl iſt; wir haben nämlich die Nothwendigkeit, die Unzertrennlichkeit der Gebühr des Leidens mit der Schuld vor Augen, die wir uns nie abläugnen können, weil ſie ſich aus der Einrichtung unſers Herzens unſern Gedanken unaufhörlich aufdringt. — Die ſittliche Natur hat alſo durch die Natur unſers Herzens jeder Schuld ein Leiden geeignet und zur Gebühr gemacht; ſie hat durch jenes Geſetz des Herzens beyde, Schuld und Leiden, in eine unzertrennliche Verbindung gebracht, und zwar in uns ſelbſt, in unſerm eignen Innern; ſie hat dieſe Vereinigung keinem Zufalle, keinem Weſen auſſer uns überlaſſen und aufgetragen; ſie iſt Selbſträcherin unſrer Verſchuldung; ſie hat das Recht der Beſtrafung ſich ſelbſt vorbehalten.

Aber, vermöge jenes Geſetzes hat ſie auch alles Leiden ausſchließlich an Schuld geknüpft; ſie hat es zur Beſtimmung des Menſchen gemacht: "daß

Leiden nur das Loos des Schuldigen ſey.“ Denn es kann ſich, wie erwieſen wurde, unſerm Herzen durchaus kein Uebel ſo durch ſich ſelbſt und ſchlechtweg unangenehm zu fühlen geben, als eben jene unſre vermeidliche Unwürde; aller Haß des Herzens iſt nur ein Haß, der unſer Selbſt und deſſen Nichtswürdigkeit trifft und ſie zunächſt angeht. Jedes andere Uebel erregt nur durch ſeine Verbindung, in der es als etwas Schädliches, oder als ein Zeuge, mit unſerm Unwerthe ſteht, ein widriges Gefühlniß in uns, ein Leid, das aber jederzeit unſern eignen Unwerth, worauf das andere Uebel in Gedanken führte, zum nächſten Gegenſtande hat und Selbſthaß iſt. Eben darum iſt es auch widerſinnig, ein Leid, das für die Gebühr einer Schuld gelten ſoll, in irgend einem andern Uebel, als in der Schuld ſelbſt zu ſuchen, ja auch nur zu denken. Kein anderes Uebel auſſer der verſchuldeten eignen Unwürde, kann durch ſich ſelbſt ein Leiden des Herzens hervorbringen; alle ſeine Macht über unſer Herz kann es blos dadurch ausüben, daß es ihm unſern Unwerth vorſchiebt und ihm dieſen zu fühlen gibt. Woher alſo ein Leiden, das nicht im Grunde ein Gefühl unſrer (ſey es auch nur vermeynten,) verſchuldeten Unwürde wäre, ſondern eine Unluſt über ein fremdes, von dieſer Unwürde verſchiedenes Uebel? woher alſo eine Gebühr der Schuld, eine Strafe, welche ein fremdes Uebel, das keine Schuld iſt, die alſo nicht die Schuld ſelbſt hervorbringen könnte und müßte, die nicht Gefühl unſrer Schuld ſelbſt wäre und nur ſeyn könnte? — Auſſer dem Mißfallen an unſrer wahrgedachten verſchuldeten Unwürde gibt es freylich noch manche Unluſt, die wir erfahren: aber

da

da zufolge der Einrichtung unſers Herzens jede Unluſt nur ein Selbſtgefühl, ein Mißfallen an uns ſelbſt ſeyn kann; ſo muß auch jede andere Unluſt, die nicht Gefühl unſrer wahr erkannten Schuld iſt, bloſes Mißfallen an vermeynter, gewähnter Unwürde ſeyn, die die Dinge, welche wir eben darum auch Uebel nennen, uns wähnen und dem Herzen vorführen helfen. Nun, ſolches Wahnleiden, und die täuſchenden Uebel, die uns dazu behülflich ſind, ſollen doch nicht Strafe ſeyn? Das Wahre, die wirkliche Schuld, ſoll doch wohl nicht mit dem Gewähnten vergolten werden? Wahn ſollte der Wahrheit gebühren? Eine ſolche Paarung ſollte die Natur, ſollte die Vernunft gut heiſſen? — Es bleibt alſo nichts anders übrig als: daß die Unluſt an eigner Schuld, an eigner zugezogener Unwürde einzig die Gebühr und Strafe unſrer Schuld ſeyn könne.

Unſer Mißvergnügen an eigner Schuld kann auch einzig eine Vergeltung derſelben ſeyn. Der Grund davon liegt theils in der Unvergleichbarkeit des Uebels, welches unſre Schuld werden kann, — es iſt nämlich unſre Unwürde, die als das einzige an ſich ſelbſt Böſe und Widrige, mit keinem andern, immer blos ſchädlichen Uebel, in Rückſicht des Gewichts in Vergleichung kommen kann, — theils in der beſondern Einrichtung unſers Herzens, nach welcher es unſern Seelenunwerth allein und ganz ausſchließlich mit Leiden zu belegen vermögend iſt. Iſt unſre Schuld keinem andern Uebel und deſſen Leiden gleichzuſtellen und mit ihm gleichgeltend zu machen,

ja kann ihr, wegen der Natur unſers Herzens, überhaupt kein wahrgefühltes Leiden, das nicht Mißvergnügen über ſie ſelbſt wäre, zugefügt werden; ſo iſt jede Vergeltung unſrer Schuld unmöglich, die nicht in dem Mißvergnügen über unſre verſchuldete eigne Unwürde beſteht. Daß aber dieſes Mißvergnügen, der mit ihm zu beſtrafenden Schuld in Wahrheit an Größe und Gewicht immer gleichkommen, und auf dieſe Weiſe ihre Vergeltung werden könne, leidet keinen Zweifel mehr. Denn man bedenke, daß unſer Herz, wofern es durch eine vollſtändige Erkenntniß unſrer Schuld gerührt wird, nicht ausweichen könne, ſondern ein widriges Gefühlniß erzeugen müſſe, womit die ihm vorgehaltene Schuld und Unwürde voll und durchaus gefühlt wird. Aber in dieſem Falle iſt das Leid als Folge, ſeinem Grunde der Schuld, in alle Wege gleich, angemeſſen, gerecht, kurz vergeltend.

Die Strafe einer Schuld iſt ihr eignes Leid, das erzeugt iſt im Herzen durch einen Glauben an die Schuld und ihren Umfang. Dieſer Glaube kann mit dem Augenblicke, da die Schuld hervorkommt, zugleich entſtehen, und ihr ihre Strafe auf der Stelle zuſchicken. Dieſer ſchnelle Zuſammentritt einer Schuld mit ihrer Strafe, wozu der Grund in unſerm Vermögen die Schuld zu erkennen, und in der Natur des Herzens ſich durch dieſe Erkenntniß erſchüttern zu laſſen, enthalten iſt, läßt ſich nicht verkennen. Daher können wir, mit uns ſelbſt einverſtanden, und blos auf den Zuſammenhang, worein die ſittliche Natur unſre Schuld und Strafe gebracht hat, hinſchauend, unmöglich einen

Ter-

Termin der Strafe denken; Daſeyn der Schuld und Daſeyn ihrer Strafe fällt in Gedanken zuſammen. Nicht als wenn wir das Zuſammentreffen von beyden überall als eine Thatſache, die nicht auſſenbleiben könnte, annehmen müßten; ſondern blos als ein Naturziel, wozu der Grund des Erſtrebens in unſrer Seeleneinrichtung anzutreffen iſt, müſſen wir es gelten laſſen. — Zu dieſer Verneinung eines Straftermins kommt noch eine andere, wozu die nämliche Seeleneinrichtung den Grund enthält. Sie betrift das Ende der Sträflichkeit einer Schuld. Denken wir eine Schuld uns in die Ewigkeit hinein begleitend; ſo müſſen wir ſie auch als eine ewigſträfliche Sache, die nie aufhört das zu ſeyn, was ſie im Anfange war, anſehen; als ein Uebel, deſſen Häßlichkeit unſerm Herzen zuwider zu ſeyn nie, in keinem Augenblicke unſers Lebens, aufhört, welches ewig im Angeſicht des Herzens ſtehen und ein bitteres Mißvergnügen auf ſich ziehen kann. Tilgung der Strafe ohne Tilgung der Schuld iſt im Gerichte der Vernunft, wenn ſie nach den Geſetzen der ſitlichen Natur richtet, ein Widerſpruch. Eine verſchuldete Nichtswürdigkeit iſt ein Schandfleck, den unſer Herz, ſo lange er da iſt und von ihm bemerkt wird, mit Schmach und Traurigkeit belegen muß. Verdeckt kann er werden; aber Verdeckung und Bekleidung ändert ſeine Weſenheit, ſeine Widrigkeit, ändert die Empfindlichkeit des Herzens dagegen nimmermehr; auch ſichert ſie nicht gegen die Enthüllung deſſelben in den Tagen, wo in der Seele alles offenbar und licht wird — welche Tage der Klarheit die Seele mit ihrem unaufhörlichen Kulturbeſtreben von ſelbſt herbeyführen muß. Kann alſo eine Schuld nicht eigentlich

lich ausgewiſcht, gänzlich vertilgt, und auf dieſe Art ins Meer der Vergeſſenheit verſenkt würden; ſo iſt es alles umſonſt was man erſinnen mag, die Lebensfreuden vor ihrer Vergiftung zu retten.

Dieſe Wahrheiten kann Jemand ſo wenig verläugnen, als er ſich ſelbſt verläugnen kann. Jedermann hält ſich in ſeiner Beurtheilung ſtreng an die Grundſäze der Verdienſt- und Schuldfähigkeit, der Belohnungswürdigkeit des Verdienſtes und der Sträflichkeit der Schuld. Und überall findet er Gehör und Eingang mit dieſen Grundſäzen. Dieſe Allgemeingültigkeit und Nothwendigkeit derſelben, ja ich will nur ſagen ſie ſelbſt, dieſe Grundſäze, konnte wahrhaftig die Erfahrung von den äuſſern Folgen unſrer Handlungen nicht lehren, nicht beſtätigen, nicht beglaubigen. Spräche alſo nicht die ſittliche Natur aus ihnen, kämen ſie nicht auch ungerufen und ſich ſelbſt aufdringend aus unſerm Innern hervor; ſicherlich würden die Sophiſtereyen des Herzens ſie und ihren Glauben ſchon längſt verjagt haben. — Daß Freude dem Verdienſte, und Leid der Schuld gebühre, daß zwiſchen je beyden eine unauflösliche Verbindung ſey, iſt eine Ueberzeugung, welche unmöglich wäre, wenn nicht das Verhältniß unſers Werthes und Unwerthes, unſers Verdienſtes und unſrer Schuld zu der Natur unſers Herzens den Grund dazu hergäbe. Woher ſollte doch unſre Vernunft ſonſt dazu kommen, zwey ſo ganz ungleichartige Sachen, wie Würde und Vergnügen, Unwürde und Mißvergnügen ſind, in Gedanken zuſammen zu paaren, und ſelbſt dieſe Paarung für nothwendig und unausbleiblich zu halten? —

"Was ein fremdes Weſen in Rückſicht meines Verdienſtes oder meiner Schuld zu thun, wie es jenem ein Vergnügen, und dieſer ein Leiden zu bereiten habe"? auf dieſe Frage kommt meine Vernunft gewiß nicht von ſelbſt und ohne Anleitung meiner ſittlichen Natur. Aber eben dieſe Anleitung, wovon kann ſie ihr denkbarlich ſonſt gegeben werden, als von der Natur unſers Herzens, und von deren Zuſammenſtellung mit dem Verdienſte und der Schuld, woraus der Zuſammenhang des Herzens mit dieſen erſichtlich wird? Das Verdienſt und die Schuld, ſie für ſich allein betrachtet, ſind weiter nichts als ſelbſtbegründete Eigenſchaften der Seele; und in dieſem ihren Weſen, in dieſem ihren Selbſtbegründetſeyn, läßt ſich doch ſicherlich nichts entdecken, was auf Gaben des Herzens Anſpruch machen könnte. — Unſer immer reger Wunſch nach Vergnügen — was hat auch dieſer, ihn für ſich genommen, mit dem Verdienſt und der Schuld, mit ſelbſterworbenen Seeleneigenſchaften für Gemeinſchaft? Deswegen, weil ich Vergnügen wünſchen muß, ſollte ich auch ſo ſchlechtweg denken und gelten laſſen müſſen, daß es für ſelbſterworbene Seeleneigenſchaften gegeben werden müſſe? Wo wäre der Grund ſo zu ſchlieſſen? — Kurz, wäre es nicht das Weſen des Verdienſtes und der Schuld, nicht die Natur unſers Herzens, ſich nur durch das Andenken erwerblicher Seeleneigenſchaften erwecken zu laſſen, wäre es nicht das Bewußtſeyn der unverkennbaren Beziehung, worin Verdienſt und Schuld zu unſerm Herzen ſteht, was die Vernunft auf die Grundſäze von Belohnung- und Strafe leitet; ſo wären dieſe Grundſäze nicht blos unerklärlich, ſondern auch in aller Hinſicht unmöglich.

Aber genug daß wir geſehen haben, wie die erörterten Wahrheiten über Verdienſt und Schuld, über Belohnung und Strafe, aus unſrer ſittlichen Natur gleichſam unter der Hand von ſelbſt hervorgiengen, und wie die Philoſophie in ihrer Spekulation, mit den Ausſprüchen des Gemeinverſtandes über jene Gegenſtände, gewiß ohne es darauf angelegt und den Sachen irgend einen Zwang angethan zu haben, ſondern blos auf ſichre Thatſachen und natürliche Schlußgeſetze fußend, durchaus zuſammentreffen. Jene Ausſprüche des Gemeinverſtandes beſtimmt die Philoſophie nur genauer, und erklärt ſich deutlicher über ſie.

In ſeinem Verdienſte, ſagt ſie nämlich, hat der Menſch einen Gegenſtand, deſſen Betrachtung ſeinem Herzen, bey der beſtehenden Fähigkeit und Natur dieſes Herzens, nothwendiger Weiſe wohlthut; es muß dieſem Gegenſtande, dieſer von ihm erworbenen Würde, aber in Wahrheit auch nur ihr, mit einem Vergnügen als mit einem natürlichen Tribute, als mit einer Gebühr, wozu es ſein Amt verpflichtet, huldigen, und dieſes Vergnügen iſt die Belohnung ſeines Verdienſtes.

Eben ſo beſitzt der Menſch in ſeiner Schuld, die ſeine unvermiedene Unwürde iſt, einen andern Gegenſtand, welcher vermittelſt eines gläubigen Bewußtſeyns von ihm, ſeinem Herzen ein Wehe auspreßt; dieß Wehe und Herzeleid iſt die gebührende Strafe, der Tribut, den das Herz, vermöge ſeines natürlichen Berufs, der erkannten Schuld, aber in Wahrheit auch nur dieſer, zu geben nun einmal gehalten iſt.

Jedes

Jedes Menſchen eignes Herz iſt alſo ſein Belohner und Beſtrafer, und zwar dieſes ganz allein: denn Belohnung iſt Vergnügen, und Strafe iſt Leid; Vergnügen und Leid liegt aber nur im Herzen; Vergnügen und Leid kann auch nur ſein Herz ihm geben, jedoch immer unter dem Beding, daß es dazu aufgerufen werde, und daß es ſeinen Gegenſtand habe, den es lieben oder haſſen muß. Dieſen Aufruf thut nun das glaubige Bewußtſeyn; denn dieß allein kann es rühren: und ſein eigenthümlicher Gegenſtand der Liebe iſt eines Jeden eigne Würde, ſo wie ſein eigenthümlicher Gegenſtand des Haſſes die Unwürdigkeit eines Jeden iſt.

Das Herz eines Jeden iſt allein ſein gerechter Belohner und Beſtrafer. Es belohnet aber gerecht, wenn es ihn ſeines Verdienſtes ganz erfreuen läßt, ſo daß die Größe ſeines Vergnügens dem Maaße ſeines Verdienſtes gleich zu ſtehen kommt; es beſtraft gerecht, indem es ihm ſeine verſchuldete Unwürde in ihrem ganzen Umfange fühlen läßt. Es iſt alſo eigentlich ſein Vergelter. Dieſen ſeinen Beruf der gerechten Vergeltung kann es aber wiederum nur unter der Bedingung erfüllen, daß der innre Richter über Verdienſt und Schuld, ſie, dieſe Früchte der Sittlichkeit, in ihrer ganzen Geſtalt und Größe gehörig ihm darſtelle.

Das vergeltende Herz zaudert nicht mit ſeinen zu entrichtenden Gebühren; ſo bald der innre Richter ſie ihm zuerkannt, und das vorhandene Verdienſt oder die

Schuld in einem glaubigen Bewußtſeyn ihm nahe gelegt hat, ſo gehorcht es augenblicklich.

Es zaudert nicht, auch wird es nie laß und müde ſein Vergeltungsamt getreulich zu verwalten; wenn nur der innre Richter ſeiner Seits die Bedingung erfüllt, unter dem es ſein Amt führen kann. Da nun kein Verdienſt und keine Schuld veraltert und je unkenntlich wird; ſo liegt es nur an dem innern Richter eines Jeden, ſeinem Verdienſte eine ewigdauernde Belohnung, ſo wie ſeiner noch unvertilgten Schuld eine ewige Strafe zu ſichern.

Auſſer dieſer belohnenden Freude über die verdiente Würde ſelbſt, und auſſer dem Strafleide, womit einer ſeine Schuld und ihre Widrigkeit ſelbſt fühlt, hat das Herz nichts, was es geben könnte, nichts wozu in dem Verdienſte und der Schuld ein Grund der Foderung läge, nichts was mit Verdienſt und Schuld in Gleichmaaß treten könnte. Ueberhaupt iſt ſchon deswegen an kein anderes Vergnügen und Mißvergnügen, das überdem Belohnung und Strafe ſeyn könnte, zu denken, weil unſer Herz ganz unläugbar ſo beſchaffen iſt, daß es nur zunächſt und unmittelbar an eigner perſönlichen Güte und Ungüte, an unſern ſelbſterwerblichen Seeleneigenſchaften Wohlgefallen und Mißfallen haben, ſich nur durch die Gedanken an dieſe rühren und öfnen, und nur Selbſtliebe und Selbſthaß geben kann.

Dieß ſind, ſag' ich, die Hauptgrundſäze, die uns die Philoſophie durch die Beleuchtung des Seelengrundes

des deutlicher auffaſſen läßt als der Gemeinverſtand, von denen ſie uns durch die Gründe, die ſie aus der Tiefe der ſittlichen Natur heraufholt, eigentlich überzeugen, und dieſe unſre Ueberzeugung gegen alle Zweifel ſichern kann. Sie gewährt uns auſſerdem auch noch den Vortheil, den wir an der Hand des Gemeinverſtandes nicht ſo leicht erlangen: daß wir nun die Art und Weiſe kennen, wie wir unſre eigne Belohnung und Strafe heben, und andern Menſchen zum Genuſſe der ihrigen behülflich ſeyn, — daß wir den eigenthümlichen Zweck der Strafe mit Gewißheit erkennen, und uns in der Erweckung derſelben darnach richten können, — andrer Vortheile zu geſchweigen, die ſich erſt in der Folge ausweiſen werden.

---

## Zweckmäßigkeit der Belohnung und Strafe.

Wir entdeckten in unſrer vorigen Betrachtung, daß die ſittliche Natur ein Hauptziel habe, worauf alle ihre Anſtalten gerichtet ſind. Sie ſezt es in die Erreichung unſrer vollkommenſten Würde, und der Seeligkeit die dieſe gewährt. Was auf dieſen Zweck ſtimmt und führt, was alſo und wie fern es zum Erwerbe eines immer gröſſern und höchſten Verdienſtes, was zum Genuſſe ſeiner Belohnung behülflich iſt, das und auch in ſo fern iſt es zweckmäßig. Daraus, dazu genommen die übrige Einrichtung unſrer Natur, läßt ſich nun die Frage nach der Zweckmäßigkeit einer Belohnung und Strafe, wie mir däucht mit aller Sicherheit beantworten.

Zwar ſcheint es anfänglich ungereimt, nach der Zweckmäßigkeit der Belohnung zu fragen; da nicht zu läugnen iſt, daß die Belohnung um ihrer ſelbſt willen von der Natur beabſichtigt werde: allein eine nähere Beleuchtung der Sache wird ſelbſt den Schein einer Ungereimtheit wegnehmen. Man denke ſich alſo nur bey der Belohnung, deren Zweckmäßigkeit wir erfragen wollen, nicht die vollendete, nicht die Seeligkeit; denn dieſe kann freylich nur um ihrer ſelbſt willen da ſeyn: ſondern man halte ſich in Gedanken blos an die ſtufenweiſe genießbare Belohnung einzelner Verdienſtgrößen, ſo wie ſie Menſchen von Zeit zu Zeit gewinnen; man denke ferner, daß von der Erhebung, von dem zeitigen Genuße ſolcher Belohnungen die Rede ſey, wenn nach ihrer Zweckmäßigkeit gefragt wird, auf keine Weiſe aber darnach, ob ſie überhaupt, ſchon als Belohnungen betrachtet, irgend einen Zweck haben? denn dieſe Frage würde geradezu verneint werden müſſen; kurz man denke ſich, ob nicht die haushälteriſche ſittliche Natur unſre noch unvollkommene Belohnung, nebendem daß ſie ſie um ihrer ſelbſt willen ſuchen läßt, dennoch auch, was ihren Genuß betrift, als ein Mittel zu einer vollkommnern Belohnung angeſehen wiſſen wolle, und ſonach die Frage einleite, unter welchen Bedingungen ihr Genuß dem höhern ſittlichen Zwecke entſpreche, unter welchen aber nicht? wenn alſo ihre Erhebung zweckmäßig und gerecht ſey, und wenn nicht?

Ich behaupte alſo: daß die ſittliche Natur unſre Anfänge von Belohnungen, neben dem daß ſie ſie in Rückſicht unſres vollbrachten Lebens zu Zwecken an ſich ge-

gemacht hat, auch zu nützlichen Gütern für uns beſtimmt habe, und daß uns dieſe Seite derſelben nicht minder heilig ſeyn müſſe; zu nützlichen Gütern, nicht wie einige meynen, zu Gütern an ſich, die durch ſich ſelbſt erfreuen können; denn dieß kann nur unſre verdiente Würde, davon eine Belohnung kein Theil iſt. — Wie geſchieht es aber, daß eine Belohnung auch wieder zu einer dienlichen Sache werde?

Eine Belohnung entſteht nämlich nur durch ein glaubiges Andenken an ein Maaß von Verdienſt, an eine Größe von Würde, die wir uns mit freyen Handlungen erworben haben. An dieſes Andenken nun ſchließt ſich natürlich der Gedanke an ein noch größeres mögliches Verdienſt, wozu uns die Vernunft mit ihrer Idee der Vollendung heimlicher Weiſe und im Stillen unnachlaßlich auffodert; folglich auch die Liebe zu dieſem anderweitigen Verdienſte, und der Gedanke an die Handlungen, wodurch es ſich erwerben läßt. Die Einladung der Vernunft wird durch jenes Andenken hörbarer in der Seele, die Zukunft wird durch die Vergangenheit heller und lichter. So entſteht alſo ein neuer hervorſtechender Zuſtand der Hoffnung und Liebe zu noch höherm Verdienſte, ein Zuſtand des Umherſchauens nach Gelegenheiten und Gegenſtänden unſrer fortſchreitenden Güte, und ein Trieb ſie zu benüzen. Dieſer Zuſtand, welcher dem Fortkommen der Tugend überaus günſtig iſt, wird noch durch das Zutrauen zu unſrer Macht Gutes zu thun verbeſſert, durch dieſes Zutrauen, welches wir aus dem Andenken an unſer voriges Verdienſt, und aus der

in ihm bezeugten Kraft zum Guten, mehr als irgendwoher anders ſchöpfen können. Dieß Vertrauen, dieſe Zuverſicht zu unſrer Macht iſt zur Forthülfe der Tugend durchaus unentbehrlich; denn nur bey ihm gedeiht die Hoffnung, ſich Verdienſt erwerben zu können; blos unter dem Beyſtande dieſer Zuverſicht wird ſie zu einer ſichern feſten Stüze der Tugend. — Eben dieſer Zuſtand, worein uns der Genuß der Belohnung zu verſezen pflegt, iſt auch noch, ferner, mit der beveſtigten Ueberzeugung begleitet: daß die Tugend und ihr Verdienſt gewiß beſeelige. In der Belohnung, die wir genieſſen, liegt ohne Zweifel der kräftigſte Ueberzeugungs- und Belebungsgrund dieſer Hoffnung. Denn was wir in uns erfahren haben, beweiſt mehr als eine von Erfahrung noch unverbürgte Lehre: wenn auch dieſe mit allen Gründen der Natur unterſtüzt iſt, und unſer Innres die Ueberzeugung von ihrer Wahrheit noch ſo leicht macht; ſo bringen dieſe Gründe doch ſelten die ſo lebhafte, aus dem Andenken ſich ſo wenig verlierende Ueberzeugung hervor, als die Erfahrungsbeweiſe, die wir in dem Genuß einer Belohnung haben. " Wer hat, dem wird gegeben, auf daß ſeine Freude immer vollkommner werde"; Belohnung befruchtet unſere Keime des Verdienſtes, daß ſie ſchneller zu ſtärkern höhern Stämmen mit herrlichern Früchten heranwachſen. Ich meyne alſo: wir können mit Hülfe einer lebendigen Belohnung uns der Hoffnung einer noch größern Belohnung, die ein größeres Verdienſt verſpricht, vorzugsweiſe verſichern, und unſre Vorliebe zum Guten ſo ſehr beleben und zuverſichtlich machen, daß in unſerm Gemüth jener Eifer,

jene Begeiſterung zu verdienſtlichen Werken angefacht wird, der nicht von ohngefähr und in den Anfängern der Tugendkultur entſteht.

Bey dem allen gibt es denn doch auch Menſchen, denen der Genuß ihres Verdienſtes auf einige Zeit leicht nachtheilig wird; es gibt Augenblicke, von welchen auch ſelbſt beſſere Menſchen nicht frey ſind, wo ihnen Verdienſtfreude weniger zum Fortſtreben, als vielmehr zum Rückbleiben zu dienen ſcheint. Menſchen mit einem Hange zum innigen Genuſſe, worein ſie ſich gern verlieren; Menſchen die ſich mit ihrem Herzen an das Gute, das ſie haben, feſt anſchlieſſen und in den ſeligen Augenblicken des Genuſſes die Stimme der Vernunft, die zur Vollendung ruft, leicht überhören; weiche Menſchen, bey denen der Gedanke ihrer Schwäche der herrſchende iſt; Menſchen voller Zutrauen und lebhafter Phantaſie, die ihr Verdienſt über Gebühr erhebt, die ihnen ihr Verdienſt im Vorſaze ſo weit belebt, daß es vor ihren Augen mit ihrem wirklichen Verdienſte zuſammenſchmilzt; ſchwärmeriſche Menſchen, die aus einer gelungenen That, aus einem gelungenen Verdienſte, das Zutrauen faſſen, mit einem Zauberſchlage Berge verſezen zu können; eigenliebiſche Menſchen, welchen ein wahres Verdienſt zum Zeugen wird, daß alles, was ſie unternehmen, was den Anſtrich und die Farbe von ihrer Eigenthümlichkeit hat, wohlgethan und verdienſtlich ſey. — Solchen Menſchen muß das erkannte Verdienſt und der Genuß ſeiner Belohnung zuweilen nachtheilig werden, es muß ihnen vortheilhaft ſeyn, wo nicht daß ihr Verdienſt bey ſolchen Verfaſſungen der Seele ihnen

ganz verborgen bleibe, aber denn doch daß ſie es bedächtlich und mit Rückſicht auf ihren Zuſtand genieſſen. Sie müſſen vorzüglich die ſteilen Höhen, die ihre Vernunft ihnen in der Ferne noch zu erſteigen anweiſt, beſtändig ins Auge faſſen, die Schwierigkeiten und Hinderniſſe, die ihnen im Wege liegen, mit aller Schärfe ihres Blickes zu entdecken ſuchen, und ihre Kräfte, ihre Mittel der Ueberwindung, ſowohl die ſie haben als welche ihnen noch fehlen, mit aller Genauigkeit erforſchen, um ſich in einem feſten männlichen Schritte auf dem Wege der Tugend und des Verdienſtes zu erhalten.

So wichtig alſo von einer Seite die Anſtalten zum Genuſſe des Verdienſtes für unſre Tugendkultur wirklich iſt; ſo gewiß es auch ſchon deswegen für uns Pflicht iſt, frühzeitig und oft durch fleiſſige Betrachtung und wahre Schäzung unſers Verdienſtes unſer Herz zur Freude darüber zu ſtimmen; ſo wahr iſt es aber auch von der andern Seite, daß dieß alles mit gehöriger Vorſicht, in Begleitung aller der Vorkehrungen, die einen ſolchen Genuß unſchädlich und heilſam machen, geſchehen müſſe. Eine nähere Anleitung zu der Belohnungskunſt gehört in die Lehre von der ausübenden Vergeltungsgerechtigkeit, die ich in der Folge zu geben gedenke.

S t r a f e kann, ſo wie Belohnung, durchaus nicht als l e z t e r Zweck vor unſrer Vernunft beſtehen. Unſere ſittliche Natur kann unmöglich ein Leiden der Schuld veranſtalten blos damit es da ſey, damit wir bey ihm, als bey einem Ziele für ſich, mit unſern Gedanken ſollen ſtehen bleiben. Denn Leiden und Schmerz iſt kein Punkt,

worin

worin ſich die Anſtalten der Menſchheit enden; wenn höchſtes Verdienſt mit ſeiner Seeligkeit der Endpunkt unſrer Natur iſt, — und der iſt es ohne Widerrede — ſo kann es nicht auch Strafe, Leiden, und ſeine Quelle, die Schuld, zugleich ſeyn. Sonſt müßten wir die Schuld und ihre Strafe lieben und beyde um ihrer ſelbſt willen wünſchen und ſuchen können; es müßte ſonſt auch lezter Zweck für uns ſeyn, höchſt nichtswürdig zu werden und uns damit Höllenpein zu verſchaffen. — Hiemit wird nun keinesweges geläugnet, als ſey Strafe nicht in ſo fern Zweck für ſich, als wir ſie um ihrer ſelbſt willen vermeiden ſollen, alſo in ſo weit ſie lezter Grund und Zweck unſers Verabſcheuens iſt. Allein, obſchon die moraliſche Natur ſie, als einen Gegenſtand in der Ferne und Möglichkeit, zu einem Ziele des Widerwillens gemacht hat; ſo bleibt ſie dennoch mit ſich ſelbſt einig, und zeigt ſich als die beſte Haushälterin darin, daß ſie die einmal vorhandene Schuld, und ihre wirkliche Strafe, für ihren eigentlichen Endzweck der vollendeten Güte und Seeligkeit nüzt und ihm alſo auch alsdann noch treu bleibt; daß ſie durch die Strafe, durch das Leiden vergangener Schuld, die Furcht vor noch mehr dergleichen, und den Vorſaz, durch gute Werke dem größern Uebel zu entgehen, einleitet, belebt und befeſtigt. Dieß thut ſie denn wirklich auf folgendem Wege: das Leiden, dergleichen die Strafe iſt, hat ſie uns zuwider gemacht, und unſer Gemüth ſo eingerichtet, daß wir ſchlechterdings trachten müſſen, uns davon loszumachen. Herauswerfen aus der Seele läßt es ſich aber nicht; und eine Vergeſſenheit der Schuld, dieſer Quelle des Leidens, ein Verdrängen

und Vergraben ihres Andenkens, iſt auch, und doch nur ſelten, ein bloſes Befreyungsmittel auf kurze Zeit: denn je mehr man ſich des Gedankens an die einmal anerkannte Schuld zu entſchlagen ſucht, deſto tiefer gräbt er ſich ein, deſto lebhaſter und zudringlicher pflegt er zu werden. So hat alſo die Natur dem Schuldigen keinen andern Ausweg, ſeinen Leiden zu entfliehen, übrig gelaſſen, als den: ſeine Schuld, den Grund ſeines Leidens, zu vertilgen dadurch, daß er ſie in Güte und Verdienſt verwandele, daß er die verſchuldete Seelenſchwäche in ſelbſterworbene Stärke umſchaffe, und damit eine andere, wohlſchmeckende Frucht für ſein Herz zur Reife bringe. Das heißt aber mit andern Worten: die ſittliche Natur des Menſchen läßt das Strafleid zu ſeiner Beſſerung dienen. Beſſerung, Sinnesänderung, Abkehrung vom Böſen zum Fleiſſe in guten Werken iſt der Zweck, den der Urheber unſrer Natur bey der Einrichtung unſrer Seele offenbar vor Augen hatte; das bezeugt der Endzweck, den er durch unſre Natur uns anwies, das bezeugt die bisher dargelegte Einrichtung unſrer Natur, nach welcher unſre Strafe geradeswegs zu jenem Endzwecke zu führen, ich möchte ſagen gezwungen iſt, und worin, als in dem Werke eines weiſen Mannes, ohnehin ſonſt alles auf eine wundervolle Harmonie mit dem unbezweifelten Lebenszwecke ſichtbarlich angelegt iſt.

Ich will jezt noch nicht von den falſchen Zwecken reden, die man der Strafe angedichtet hat; ich werde ſchon in der Folge Gelegenheit finden ſie zu beleuchten. Aber eines andern Umſtandes muß ich hier gedenken,

der einer genauen Erwägung auch werth iſt. Die Natur, die Verſehung die in ihr herrſcht, geht wie bekannt mit der Erweckung der Strafe ſehr haushälteriſch um. Sehen wir auf den natürlichen ächten Zweck der Strafe; ſo werden wir in dieſer Oekonomie, die wir nachzuahmen haben, viel Weisheit entdecken. Es gibt nämlich Menſchen, welche durch das Gefühl ihrer Schuld auf lange Zeit ſtörrig und muthlos werden. Das Gefühl der Schuld iſt, wie bekannt, Gefühl eigner Schwäche, die dem in ſeine Kräfte ohnehin Mißtrauiſchen gewöhnlich zum Beweiſe ſeiner gänzlichen Ohnmacht zum Guten dient, und welche den empfindlich Eigenliebiſchen von dem Zutrauen zu ſeiner Kraft um ſo tiefer herabwirft, je höher er es geſpannt und unbezweifelt gelaſſen hatte. Beyder Fortkommen auf der Bahn der Tugend wird die Erweckung der Strafe gefährlich ſtatt nüzlich; denn was hindert das Beſtreben zum Guten mehr, als das Mißtrauen, die Verzweiflung an der Kraft dazu? als das ſtarre Hinblicken auf den Fleck der Seele, der überraſcht, den man nicht glauben konnte, der auf einmal die vorige ermunternde Anſicht ſeiner ſelbſt ändert, der die feine Eiferſucht auf Selbſtwerth in Selbſthaß verwandelt, und zur Niederträchtigkeit allgemach abwärts leitet? Dieſe Zweckwidrigkeit und ſchlimme Wirkung der Strafe iſt keinesweges in ihrem eigenthümlichen Verhältniſſe zur Gemüthsnatur gegründet, ſondern in Vorurteilen und Irrthümern, die ſich bey ſolchen Menſchen dazwiſchen legen, dieſe ſind es alſo eigentlich, die die Erzielung des Strafzwecks, ich meyne die Aenderung des Willens, verhindern.

Man glaube daher nicht, daß die Natur verlange, es ſolle immerdar und überall die Strafe im Menſchen, das Gefühl ſeiner Schuld, erweckt werden; vielmehr verbietet ſie es zuweilen eben um ihres Zweckes willen. Sie begnügt ſich nicht blos mit der Veranſtaltung, wodurch ſich die Menſchenſchuld nur widrig fühlen läßt, womit ſie ihren Endzweck fördern will; ſie hat es ſich vorbehalten, und ſie legt es uns als Pflicht der Klugheit und Gerechtigkeit auf, auch dieſes Mittel zweckmäſſig zu gebrauchen. — "Alſo ſoll nicht Jedermann die Strafe ſeiner Schuld leiden?" Nein! ſondern nur der, bey dem es angewandt iſt. Es iſt ein Mißverſtändniß der ſittlichen Naturgeſetze, wenn man meynt, ſie foderten das Strafleid um ſein ſelbſt willen und ſchon deswegen, damit die Schuld vergolten werde. Nur Rachluſt und ſtolze Grauſamkeit, nur die Begierde etwas auffallendes zu ſagen, durch Uebertreibung und Schrankenloſigkeit die Strafgerechtigkeit recht fürchterlich zu machen — konnte eine ſolche Strafe, die um ihrer ſelbſt und nur um der Vergeltung der Schuld willen da ſeyn ſolle, einführen; wenigſtens weiß die ſittliche Natur nichts von ihr. Wäre ihr Geſetz der Vergeltung einer Schuld ſo ſchwankenlos und ohne weiteren Zweck; ſo müßten wir auch annehmen, daß von dem Augenblicke des Daſeyns einer Schuld an, das Strafleid ununterbrochen, in die ganze Ewigkeit hinein geſetzmäſſig ſey; daß Gott, der unerbittliche Vollzieher ſeiner Geſetze, der unveränderliche Gott, der von ſeinen Geſetzen nie abweicht, entweder auf eine ewige Unterhaltung einer Strafe dringen müſſe — und dieſe Unterhaltung wäre ſeiner Weisheit und Macht ein kleines —

oder

oder daß er ein ſchwacher, ungerechter Regent ſey, der ſeine Geſetze aus übelverſtandner Weichheit oder aus Nachläſſigkeit nicht geltend mache. Aber ſchon die von alten Zeiten angenommene Meynung von dem göttlichen Nachlaß, und von dem Aufſchub der Strafe, kann bezeugen, daß die Vernunft jener Strafart das Wort nicht rede, ſondern auf unſre Seite trete, und nach einer Zweckmäßigkeit der Strafe frage. Daß ſie iſt mißverſtanden worden, und Gelegenheit zu wunderlichen Lehren und Zeremonien gegeben hat, iſt bekannt, und verdient in der Betrachtung der göttlichen Strafgerechtigkeit eine nähere Unterſuchung.

Die ſittliche Natur des Menſchen, die einzige Sprecherin in der Vergeltungslehre, dringt alſo, indem ſie ihren Endzweck des Lebens aufſtellt, und die Einrichtung trift, daß Belohnung und Strafe auch ihm vortheilhaft oder nachtheilig ſeyn kann, auf eine Zweckmäßigkeit von beyden. Sie ſezt ſie darein, daß beyde, der jedesmaligen Beſchaffenheit eines Menſchen gemäß, nur dann in ihm erweckt werden ſollen, wenn ſie ihm auf der Bahn der Tugend und Pflicht die Hand bieten, und ihn ſomit ſeinem Endzwecke näher bringen. Dieſe Zweckmäßigkeit einer Belohnung und Strafe iſt ein weſentliches Stück der ſittlichen Vergeltungsgerechtigkeit; auf ſie keine Rückſicht nehmen, während dem man darauf ausgeht in einem Menſchen dieſe Vergeltungsarten zu Stande zu bringen, heißt der Gerechtigkeit vergeſſen und ihre Geſeze übertreten.

So viel einſtweilen hier von dieſer Sache, damit man es dieſer Lehre nicht flugs zum Fehler anrechne,

wenn

wenn ſie dem der Rache und dem Eigennuz ſchmeicheln- den Grundſaz: daß jeder Schuld die Strafe, die ihr wegen ihrem Verhältniſſe zu unſerm Herzen zu Theil werden kann, auch unausbleiblich werden müſſe, nicht ſo geradehin unter die ausgemachten aufnimmt. Die Natur kennt keine Strafe als Zweck an ſich, als eine Sache, die um ihrer ſelbſt willen ſie fodern könnte; vor ihr beſteht ſie blos als etwas Nüzliches oder Schädliches, deſſen Gebrauch oder Nichtgebrauch nach ihrem Endzwecke der vollendeten Selbſtgüte ſich richten muß.

---

## Verwandte Begriffe.

Unſer angelegentlichſtes Geſchäft muß nun ſeyn: Verdienſt und Schuld, Belohnung und Strafe von einigen mit ihnen verwandten Sachen zu trennen, und ihren wahren Unterſchied zu zeigen. Durch die Vermiſchung dieſer Sachen, welche denn ſehr gewöhnlich iſt, ſchleichen ſich Unwahrheiten in die Vergeltungslehre, und was freylich noch mehr ſagen will, in das ausübende Leben Thorheiten und harte Ungerechtigkeiten ein.

Dieſe verwandten Begriffe laſſen ſich in ſittliche und rechtliche, und in pſychologiſche abtheilen; jene deuten auf das was recht und Pflicht iſt, auf das was geſchehen ſoll und darf, — die andern aber bezeichnen Seelenzuſtände, Handlungen, Leiden und Erfahrungen, ſo wie ſie unter den Menſchen vorkommen.

Mit jenen wollen wir anfangen; der Uebergang von ihnen zu den pſychologiſchen wird von ſelbſt in die Augen fallen.

Verdienſt iſt alſo ein Gut, ein Grund eines angenehmen Gefühls, aber dieß leztere nicht ſelbſt; Schuld iſt ein Uebel, eine Quelle von Unluſt. Beydes ſind Eigenſchaften einer Perſon und namentlich ihrer Seelenkräfte; ſie ſind die Stärke oder Schwäche derſelben, die ſich eine Perſon ſelbſt und ganz allein zu eigen gemacht oder zugezogen hat. Durch dieſe Kennzeichen unterſcheiden ſich Verdienſt und Schuld von andern Arten von Gütern und Uebeln eben ſo leicht, wie die Gefühle derſelben, ich meyne Belohnung und Strafe, von den Gefühlen andrer Güter und Uebel.

Unter dieſen mit Verdienſt und Schuld verwandten Sachen nenne ich zuerſt die Straf- und Belohnungsmittel. Billig unterſcheiden wir ſie einerſeits von ihren Zwecken, die ſie vermitteln ſollen, folglich von Belohnung und Strafe; andrerſeits aber auch von ihren Vorausſezungen, ich meyne von Verdienſt und Schuld, welche offenbar aller Belohnung und Strafe, demnach auch den Mitteln ihres Erweckens, vorangehen müſſen.

Ein Belohnungsmittel iſt alles, was zur Erweckung des Wohlgefallens an eignem Verdienſte, alſo was zur Belohnung dienlich iſt. Die Erweckung dieſer Verdienſtfreude iſt aber, wie wir in der Naturlehre des Herzens fanden, an die Erkenntniß,

niß, an das glaubige Bewußtſeyn des eignen Verdienſtes zunächſt gebunden, nach dem Grundſaze: was wir nicht kennen, das rührt, das freut uns nicht. Alles alſo, was uns auf unſer Thun und Laſſen, auf unſre darin bezeugte Güte und Würde, aufmerkſam machen, unſern verdienten Werth gehörig beurteilen helfen, und das Andenken deſſelben in uns unterhalten oder erneuern kann, alles das iſt ein Belohnungsmittel für uns. Ein jedes ſolches Mittel iſt etwas nüzliches, es iſt ein Gut, das wir als einen beſondern Gegenſtand unſers Beſtrebens anſehen, und in deſſen Erwerbe und Verwendung wir uns ein neues Verdienſt verſchaffen können. Das können aber auch andere Menſchen, die uns zum Genuſſe unſrer Belohnung behülflich ſeyn wollen. Die Aufmerkſamkeit, die ſolche Menſchen gegen unſre guten Handlungen beweiſen, die bedeutende Ehre, das Lob das ſie unſern Verdienſten wiederfahren laſſen, die Belehrungen anderer Art, die ſie uns darüber geben, können abſichtliche Belohnungsmittel ſeyn, die wir ihnen, wenn ſie anders bey ihnen aus guten Abſichten flieſſen, zu verdanken und zum Verdienſte anzurechnen haben.

Es laſſen ſich die Belohnungsmittel in folgende Arten abtheilen: einmal in ſolche, welche unſre verdienſtlichen Handlungen von ſelbſt nach ſich ziehen, und zu deren Erfolg keine Willkühr und Abſicht eines Weſens mitwirkt. Dahin kann man die Geſundheit, das nöthige Einkommen, die gelungenen Arbeiten, und ſo noch andere Folgen rechnen. Zweytens in ſolche, die unſer gutes Benehmen bey andern Menſchen veranlaßt,

doch

doch ſo daß ſie ſie nicht abſichtlich, um nämlich uns zur Belohnung behülflich zu ſeyn, veranſtalten. Von dieſer Art iſt die Liebe und Achtung, das Zutrauen, die Geneigtheit uns zu helfen, die Aufmerkſamkeit, der Lohn, kurz alles, was uns von andern Menſchen auf Veranlaſſung unſrer würdigen Geſinnungen und Thaten zu Theil wird, und zwar ohne daß ſie deshalb darauf ausgehen, uns damit unſer Verdienſt kenntlich und erfreulich zu machen.

Dieſe zweyerley Arten von Belohnungsmitteln kann man, wenn man will, natürliche nennen, zum Unterſchiede von folgenden andern, die man poſitive, richtiger wohl abſichtliche, vorſäzliche Belohnungsmittel benamen kann. Es gibt nämlich, drittens, ſolche Mittel der Belohnung, die der Verdienſthaber ſelbſt, und zwar abſichtlich veranſtaltet. Dergleichen wären: wenn er einen Freund ſich hielte, in der Abſicht auf ihn beſondere Aufſicht zu haben, und ihm ſein Gutes und Böſes vorzuhalten und darauf aufmerkſam zu machen; oder wenn er ſich vorſezte, zu gewiſſen Zeiten ſeine Arbeiten und geäuſſerten Geſinnungen durchzumuſtern, um mit ſeinem Werthe vertraut zu werden. — Endlich, viertens, kommen auch, wie ſchon oben erwehnt wurde, ſolche Belohnungsmittel vor, welche von andern Menſchen, ſo auch von der Gottheit, in der Abſicht veranſtaltet werden, damit der Verdienſthaber zum Bewußtſeyn ſeiner erworbenen Würde gelange und ſich derſelben erfreue, was wohl ohne dieſe ihre Vorkehrungen nicht, wenigſtens in dem Maaße nicht erfolgt ſeyn würde. Dabey kann es immerhin geſchehen, daß der

Belohner Güter gebraucht, die auch zu noch andern guten Zwecken des Verdienſthabers dienlich ſind, — zum Beyſpiel Prämien, oder auch wenn Jemand einem redlichen Manne einen mehr ausgebreiteten, ihm anſtändigern Wirkungskreis anweiſt. Aber es kann auch ſeyn, daß der Belohner nicht die beſten Abſichten dabey hat; wie wenn einer einen verdienſtvollen Mann ehrt oder ihm Güter ſchenkt, um ihn durch die Freude über ſein Verdienſt trunken und läſſig zu machen, alſo aus Neid; oder wenn er ihm deswegen ausgezeichnet begegnet, damit ihm dieſer gegenſeitig ſchmeicheln und in dem täuſchenden Bewußtſeyn ſeiner Vortrefflichkeit erhalten möge, alſo aus Eitelkeit. Daß die leztern Belohnungsmittel nicht dankenswerth ſind, verſteht ſich wie mir däucht ohnehin; abèr eben ſo, daß ſie demohnerachtet den abſichtlichen und vorſäzlichen, oder wie man ſie gewöhnlich nennt, den poſitiven Belohnungsmitteln beygezählt werden müſſen.

Die Strafmittel laſſen ſich hieraus von ſelbſt beurteilen. Sie haben die Erweckung des Schuldgefühles, alſo der Strafe, zum Zwecke. Dieſen ihren Zweck können ſie aber nicht anders erreichen, folglich auf keine andere Weiſe gerecht werden, als wenn ſie den Schuldhaber zur Aufmerkſamkeit, zur richtigen Beurteilung und Erkenntniß ſeiner Schuld, zur Verlängerung, Erneuerung und Verſtärkung des richtigen Bewußtſeyns derſelben in Wahrheit dienlich ſind; denn nur von der Erkenntniß, von dem richtigen Bewußtſeyn, das der Schuldige von ſeiner Schuld erhält, hängt in ſei-

ſeinem Herzen die Erzeugung des wahren Gefühles ſeiner Schuld, hängt das Daseyn der ächten Strafe derſelben ab; dieſe Wahrheit wurde in der Entwicklung der natürlichen Einrichtung unſers Herzens unläugbar. — Die Arten ſolcher Mittel ſind den Arten der Belohnungsmittel gleich; es gibt nämlich abſichtliche und unabſichtliche oder natürliche, auf eine doppelte Weiſe. Man hüte ſich nur zu glauben, als müßten dergleichen Beſtrafungsmittel jederzeit Uebel ſeyn, die mit noch andern Gefühlen, als jene Schuldgefühle ſind, die ſie erwecken ſollen, begleitet ſeyn müßten. Das iſt ſo wenig nöthig als dieß, daß die Belohnungsmittel immer Güter, die noch ein anderweitiges Vergnügen, als eben die Freude über ein Verdienſt, nach ſich ziehen müßten. — Eine andere unrichtige Meynung wäre auch die: als wären Strafmittel ſchon alsdann gerecht, wenn ſie nur das Gefühl der Schuld vermitteln können, dieß durch ſie erweckte Strafgefühl möge nun übrigens zur Beſſerung des Schuldigen, oder zu ſeinem Verderben führen. Bey der Wahl gerechter Strafmittel — und von den abſichtlichen allein kann hier die Rede ſeyn, — hat man theils darauf zu ſehen, daß ſie bey dieſen Schuldigen das wahre Gefühl ſeiner verſchuldeten Unvollkommenheit können erwecken helfen, theils aber auch darauf, daß ſie dem Schuldigen nicht ſchädlicher werden, als ſie ihm durch ihren Zweck, ich meyne durch die von ihnen vermittelte und erregte Strafe, dienlich ſind. Schädlich können ſie aber auf eine doppelte Art werden: einmal wenn ſie eine Strafe vermitteln, die den Schuldigen ſtörrig, boshaft, kleinmüthig oder verzweifelnd macht;

 und

und ferner auch dadurch, wenn ſie für ihn, auf eine andere Weiſe ſchädliche Uebel ſind, oder auch nur nach ſich ziehen, ſolche Uebel alſo, die ihm auf dem Wege zum Guten hindern und zurückhalten, z. B. wenn es Mittel ſind, die ſeine Geſundheit zerſtören, oder die ihm allen Zugang zu Gelegenheiten Gutes zu thun verſperren. — Die weitere Ausführung dieſer Punkte behalte ich mir für die Folge vor; hier ſollen nur die Begriffe und Sachen, die man zu verwechſeln pflegt, gehörig geſchieden und zu einer kurzen Ueberſicht zuſammengeſtellt werden. — Ich habe ſchon oben, als ich von der Zweckmäßigkeit der Belohnung und Strafe ſprach, angedeutet, daß die nämliche Vorſicht auch beym Gebrauche der Belohnungsmittel nöthig ſey; auch ſie ſind noch nicht gerecht und durchaus zweckmäßig, wenn ſie blos auf Erzeugung und Unterhaltung des wahren Vergnügens an einem Verdienſte gerichtet und geſtimmt ſind: ſie müſſen nebenbey, und beſonders eben durch das erweckte belohnende Gefühl ſelbſt, dem Verdienſthaber nicht nachtheilig ſeyn; ſie dürfen ihn nicht zum Uebermuthe und zur Erkaltung ſeines Eifers für anderweitiges Verdienſt verleiten.

Ich ſchmeichle mir, und gewiß nicht ohne Grund, man werde ſchon nach dieſen vorläufigen Bemerkungen den Vorwurf wieder zurücknehmen: als ſey es bey der eben vorgenommenen Unterſcheidung, wo nicht auf einen leidigen bloſen Wortſtreit, ſo denn doch aber auf eine ſchlichte Verbeſſerung der Theorie und Spekulation über Strafe und Belohnung abgeſehen, wobey das ausübende Leben wenig oder nichts gewinnen könne. Denn wenn

wenn es wahr iſt, — und kein auch nur leidlicher Menſchenkenner wird es läugnen können, — daß wo nicht alle, aber doch gewiß der größte Theil von Thorheit und von Ungerechtigkeit und ihren Folgen, aus der Vermiſchung der Zwecke mit den Mitteln derſelben entſpringt; ſo iſt es auch wahr, daß die Vermengung der Strafe und Belohnung mit ihren Mitteln, in der Theorie, und von da aus in den Lebensgeſchäften, und ſo umgekehrt und wechſelſeitig, um ſo ſchlimmere Folgen nach ſich ziehen müſſe, je näher der Menſchheit dieſe Sachen liegen, und je tiefer und ausgebreiteter ſie in das Wohl und Wehe derſelben eingreifen. — Doch wem auch dieſe Rechtfertigungsgründe für die Nüzlichkeit unſrer Unterſuchung, und für die Wichtigkeit der durch ſie errungenen Wahrheiten, noch nicht Genüge thun ſollten, den bitte ich, die Anwendung abzuwarten, und auch ſie ſeiner Aufmerkſamkeit zu würdigen.

Ein zweyter Unterſchied iſt der, welcher zwiſchen Verdienſt und Vortheil, Gewinn und Lohn, zwiſchen der Freude über jenes und dem Vergnügen an dieſen, — zwiſchen Schuld und Nachtheil, Verluſt, Schade und böſem Lohne, zwiſchen dem Mißvergnügen an jener, und dem widrigen Gefühle der leztern ſtatt findet.

Beyde nämlich, mein Verdienſt und mein Gewinn, haben zwar mich zum Urheber; aber von jenem bin ich allein und ausſchließlich, und von meinem Gewinn nur zum Theil Urſache. Auch iſt mein Verdienſt ein Gut an ſich, eine an ſich ſelbſt meinem

nem Herzen wohlthuende Sache; hingegen der *Vortheil* meines Benehmens iſt nur etwas *Nüzliches*, er iſt blos ein, in Wahrheit oder nur ſcheinbar, *dienliches Gut* für mich. Wahre, brauchbare Erkenntniſſe und eine blühende Geſundheit können zwar Folgen unſers würdigen Lebens ſeyn; aber wir ſchaffen ſie uns doch nicht von uns ſelbſt und allein, ſo wie unſer Verdienſt; ſie ſind eigentlich mehr oder minder berechneter *Gewinn*; auch ſind ſie keine an ſich ſelbſt liebenswürdigen Güter, dergleichen unſer Verdienſt iſt, ſie ſind bloſe brauchbare, vortheilhafte Güter, die um andrer Güter und Zwecke willen da ſind und geſucht werden können. — Sind aber die *Gegenſtände verſchieden*; ſo ſind auch unſre Vergnügungen an ihnen nicht zu verwechſeln. Die Freude über mein *Verdienſt* iſt meine *Belohnung*; das Vergnügen an meinem erhaltenen *Vortheil*, es ſey nun wahrer oder täuſchender Art, iſt keine Belohnung. Geht nämlich dieß mein Vergnügen auf einen *wahren* Vortheil; ſo iſt es das Vergnügen der *Hoffnung*, diejenige Selbſtvollkommenheit zu erlangen, wozu eben der Vortheil dienlich iſt: *Hoffnung* aber iſt *keine Belohnung*; denn eine Hoffnung bedarf keines Verdienſtes das vorhanden iſt, ſie ſezt es nicht als Bedingung voraus, und iſt auch nicht um ſeinetwillen da; ſie iſt mit einem Worte eine bloſe *Liebe*, ein bloſes *Wohlgefallen* an einem *möglichen Verdienſte*. — Iſt es *jenes* Vergnügen, das aus der *Betrachtung meiner Klugheit* die mir den Vortheil einbringen half, entſpringt; ſo iſt es Freude über ein *Verdienſt*, aber nicht über den *Vortheil*; dieſer iſt für dieſen Fall ein Belohnungsmittel, denn er

dient

dient zur Erweckung des Verdienſtgefühles. — Habe ich einen Scheinvortheil vor Augen; ſo kann die kurze Freude darüber ohnehin keine Belohnung ſeyn; dann iſt ſie entweder eine Wahnfreude über ein fälſchlich gehofftes Verdienſt, oder ſie iſt eine Wahnfreude über ein blos vermeyntes Verdienſt, — mehrere Fälle gibt es nicht.

Ein Vortheil und Gewinn, den ich mir bey einer Perſon abverdiene, iſt mein guter Lohn, aber nicht mein Verdienſt: denn Verdienſt iſt kein Vortheil, der nur zu irgend etwas andern dient, und um etwas andern willen da iſt und geſucht wird; ſondern es iſt ein Gut an ſich, das man um ſein ſelbſt willen begehrt. — Guter Lohn iſt alſo eine Art von Vortheil, er iſt ein nüzliches Gut, folglich keine Freude ſelbſt. Allein meine Belohnung iſt ein Vergnügen, das ſchon um ſein ſelbſt willen begehrt wird und da iſt. Ein Lohn iſt alſo mit einer Belohnung in gar keine Vergleichung zu ſezen. Ueberhaupt gilt vom guten Lohne, in Hinſicht ſeiner Verſchiedenheit vom Verdienſte und Belohnung, was wir vorhin von jedem Vortheile und Gewinn wahr fanden; er kann nämlich eine Hoffnungsliebe auf ein durch ihn möglich gemachtes Verdienſt, oder ein Vergnügen an unſerm Verdienſte erwecken helfen, — in welchem lezten Falle er Belohnungsmittel iſt, — oder er kann auch ein täuſchendes Vergnügen an einem fälſchlich angenommenen Verdienſte erregen; aber alle dieſe Gefühle ſind nicht er ſelbſt, folglich iſt er auch unſre Belohnung nicht. — Auſſerdem, — was ich zur Verdeutlichung die-

dieſes Unterſchiedes auch noch beſonders bemerkt zu ſehen wünſche, — nebendem ſag' ich, kann uns ja auch für unverdienſtliche Handlungen, für Arbeiten, die wir aus ſehr unedeln Abſichten und Triebfedern unternommen haben, ein Lohn zu Theil werden. Ich meyne, der Vortheil, für deſſen Erwerb wir andern Menſchen Dienſte leiſten, gebührt uns, und zwar, wenn nur ſonſt alles übrige ſeine Richtigkeit hat, rechtmäßig, unſre Dienſte mögen nun aus einer reinen und lautern, oder aus einer unſaubern Quelle gefloſſen ſeyn. So ſteht es aber nie mit einem Verdienſte, und nie mit einer Belohnung deſſelben; bey unreinen Quellen unſrer Handlungen iſt an dieſe gar nicht zu gedenken, findet durchaus kein rechtmäßiger Anſpruch auf ſie ſtatt, — ſo wenig haben Verdienſt und deſſen Belohnung mit einem Lohne gemein.

Schuld, ich meyne nicht die Zahlſchuld, ſondern jene uns unvermeidliche, aber von uns nicht vermiedene Unwürde und Schwäche unſrer Perſon, iſt kein bloſer Nachtheil. Das ſchädliche, aus meinem Benehmen fließende Uebel iſt eigentlich mein Verluſt und Nachtheil, nicht meine Schuld, obgleich mehr oder minder durch mich mitverſchuldet. Ich ſage, es iſt mein Nachtheil und Verluſt; dadurch unterſcheide ich es von demjenigen bedingten Uebel, das in Rückſicht meiner, den es trift, ganz unverſchuldet, und ein Unglück, und wenn es von einer andern Perſon verſchuldet iſt, Beleidigung ſeyn kann. Dem Vortheile und Gewinn unſrer Handlungen ſteht alſo unſer Nachtheil und Verluſt an der Seite. Indeſſen iſt Gewinn mehr der Vortheil, den Jemand aus einer gewagten Handlung,

zum Beyſpiel aus einem Spiele zieht, ſo wie der Verluſt derjenige Nachtheil iſt, der aus einer gleichen Art von Handlung herauskommt. Doch das thut hier nichts zur Sache; genug daß beyde etwas von demjenigen mitverſchuldetes ſind, dem ſie zu Theil werden. — Was nun einer durch den Nachtheil an wahrer oder falſcher Furcht, und allenfalls auch an täuſchendem Mißvergnügen über vermeynte Schuld, worauf ihn der Nachtheil leitet, erfährt, iſt Büßung ſeiner Schuld, nicht Strafe, nicht Gefühl ſeiner wahrerkannten vorhandenen Schuld ſelbſt. Der Unterſchied zwiſchen Nachtheil, Verluſt, Einbuße und zwiſchen Schuld, zwiſchen dem Mißvergnügen, das aus jenen, und zwiſchen dem das aus dieſer entſpringt, iſt alſo auffallend und läßt ſich leicht entwickeln. Nicht jedes bedingte Uebel, das ich leide, ſezt eine Verſchuldung von meiner Seite voraus; aber wohl mein Nachtheil und meine Schuld, an dem Daſeyn dieſer beyden habe ich ſelbſt, als frey zu handeln vermögendes Weſen, immer einen Antheil; an dem Nachtheile habe ich nur einigen, an meiner Schuld hingegen allen Antheil. Was aber noch mehr iſt: mein Nachtheil und Verluſt ſind höchſtens bloſe bedingte Uebel und Schäden; ſie verurſachen kein Mißvergnügen durch ſich ſelbſt, ſondern nur durch das Uebel an ſich, welches ſie ins Andenken bringen. Gegenſeitig aber iſt meine Schuld etwas unbedingt Böſes, das für ſich ſelbſt dem Herzen zuwider iſt. Ich ſagte, daß ein Nachtheil höchſtens ein bedingtes Uebel ſey; ich hatte bey dieſer Einſchränkung die Wahrheit vor Augen: daß ein in gewiſſer Hinſicht widriger Erfolg unſers Benehmens, der

eben durch die widrigen Gefühle, die er noch auſſer dem Schuldgefühle erwecken mag, zum Nachtheile wird, eben ſo auch zuweilen eine für Uebel angeſehene, um der Unluſt willen, die ſie veranlaßt, als Uebel angeſehene Begegniß, nicht ſelten auf irgend eine Weiſe vortheilhaft und zu unſrer Beſſerung dienlich ſeyn kann; was denn auch oft von der Schuld, und namentlich von der ihr eigenthümlichen Unluſt und Strafe gilt. Es kommt alſo bey dieſen Sachen immer auf den einen und andern Geſichtspunkt an, aus dem ſie ſich betrachten laſſen, wenn man ſie benennt und beurteilt. Was widriges Gefühl im Herzen veranlaßt, iſt in ſo fern als es dieß thut immerhin ein Uebel, ſey es ein ächtes oder vermeyntes, ein bedingtes oder unbedingtes; aber näher oder entfernter Weiſe kann es dennoch auch zum Guten hinführen, und in ſo fern ein Gut für uns werden. Dieß nur nebenbey.

Das Mißvergnügen an dem Nachtheil und Verluſt, alſo die eigentliche Büßung, dieß Mißvergnügen, wenn es in der That wahr iſt, kann kein anderes ſeyn, als eine bloſe Furcht vor derjenigen Schuld und Unwürde, wozu der Nachtheil die Veranlaſſung enthält, wozu er als Bedingung und Mittel dient. Denn auf dieſen Fall ſind Nachtheil und Verluſt etwas Schädliches, das denn jederzeit ein für ſich ſelbſt Böſes, zu dem es führt, vorausſezt, und das iſt die mögliche Unwürde. Es ſind nämlich weder Nachtheil, noch Verluſt, an ſich ſelbſt widrige Sachen; ſoll alſo an und über ſie eine wahre Unluſt bey uns ſtatt finden, ſo kann es nichts anders als ihre Schädlichkeit ſeyn,

die uns betrübt, ſie, die das Andenken an die künftige Unwürde (auf die denn nun eigentlich die Unluſt geht) herbeyführt. — Das Mißvergnügen an eigner Schuld, die Strafe alſo, iſt aber ein widriges Gefühl eines Uebels an ſich, denn ein ſolches iſt eine Schuld; es iſt keine Furcht vor einem möglichen, ſondern das Gefühl eines vorhandenen Uebels, denn auch dieß iſt die Schuld.

Der Nachtheil kann auch nur ein vermeyntes Uebel ſeyn, ein Schaden für unſre thörichten Wünſche; alsdann iſt die Büßung, ich meyne die Unluſt darüber, ein täuſchendes Gefühl. Die Schuld iſt kein vermeyntes Uebel, und das Mißvergnügen über ſie, die Strafe, iſt kein aus Täuſchung entſprungenes Leiden.

Sind die Folgen unſrer Geſinnungen und Handlungen, ich meyne den Nachtheil und Verluſt, auſſerdem daß ſie als Schaden, als Urſache eines neuen Uebels, erſcheinen, zugleich Erweckungsmittel eines wahren Schuldbewußtſeyns; ſo erzeugen ſie in dieſer leztern Geſtalt ein Leiden, das keine Büßung, kein Mißvergnügen über und an einem Schaden, ſondern eine Strafe, eine erweckte Unluſt über eine vorhandene ſelbſteigene Schuld iſt, und alsdann ſind ſie zugleich Strafmittel, nicht bloſer Nachtheil und Verluſt.

Was uns aber begegnen mag, das nicht als Schaden und Verderben (welches als ein ſolches immer auf perſönliches Uebel führt,) vorkommt, was aber denn doch ein wahres Selbſtbewußtſeyn und mit ihm ein

Straf-

Strafgefühl in uns veranlaßt: alles das iſt weder Nachtheil, noch Verluſt, ſondern ein bloſes, abſichtliches oder unabſichtliches, Strafmittel, welches freylich als Bedingung einer Unluſt jederzeit ein Uebel iſt, von dem ſich aber noch nicht geradehin ſagen läßt, ob es weiter ein Schaden, oder ein Vortheil ſey? weil ſich dieß nach der Zweckmäßigkeit oder Unzweckmäßigkeit der von ihm vermittelten Strafe richtet. Das läßt ſich auch alsdann noch nicht geradezu entſcheiden, wenn ein Erfolg unſrer Handlungen auf ein zum Theil täuſchendes Strafgefühl hinführt; indem auch ein ſolches zuweilen vortheilhaft ſeyn, und zur Sinnesänderung das ſeinige beytragen kann.

Ich läugne alſo nicht, daß ein aus unſerm unrechten Benehmen erfolgtes bedingtes Uebel bisweilen Nachtheil und zugleich auch Strafmittel ſeyn, und daß unſer von ihm her veranlaßtes Leiden aus Büßung und Strafe beſtehen könne; allein es müſſen denn doch beyde Sachen, oder vielmehr die beyden Seiten einer und der nämlichen Sache, unterſchieden werden, damit man nicht glaube, man habe Strafe erlitten oder gegeben, wo man vielleicht nur einen Nachtheil oder eine Büßung erfahren und veranſtaltet hat. Auch das läugne ich nicht, daß zuweilen ein Nachtheil und Verluſt für die Folge vortheilhaft, und ein Züchtigungsmittel ſeyn könne.

Ein Nachtheil, den unſer Benehmen von andern Menſchen uns zuzieht, iſt ein böſer Lohn, alſo eine beſondere Art von Nachtheil. Der Haß, die Verfolgung, die Rache, der Zwang, der Schadenerſaz, kurz

alles, was uns in Wahrheit ſchädlich iſt, oder uns wenigſtens Leid thut, und deſſen wir durch ein uns mögliches pflichtmäßiges Betragen gegen andere hätten überhoben ſeyn können, ſind für ſich ſelbſt keine Schuld von uns, ſind nur Folgen unſrer Schuld, an ihnen haben wir nur Schuld: denn ſie ſind keine Uebel an ſich, ſo wie eine Schuld, ſondern nur wahrer oder vermeynter Nachtheil. Am allerwenigſten ſind ſie ſelbſt eine Strafe; weil ſie nicht einmal Gefühle, ſondern bloſe Uebel, bloſe Bedingungen widriger Gefühle ſind, geſchweige denn, daß ſie Gefühle einer Schuld, einer perſönlichen vorhandenen Unwürde, ſeyn ſollten, und doch kann nur ein dergleichen Gefühl Strafe ſeyn. — Böſer Lohn heißt dieſer Nachtheil, dieſe Folge unſrer Schuld, eigentlich nur alsdann, wenn andere Menſchen mit demſelben unſer ſchuldvolles Betragen gegen ſie pflichtmäßig zu erwiedern haben; ſonſt gehört er unter den allgemeinen Titel eines Nachtheils; auf eben die Art, wie auch nur ein ſolcher Vortheil, den uns andere für unſre Arbeiten pflichtmäßig geben müſſen, unſer Lohn, unſer guter Lohn genannt zu werden verdient. Ich erinnere hiebey an die ſchon bey dem Nachtheil gemachte Bemerkung: daß nämlich auch der böſe Lohn der uns zu Theil wird, ein Strafmittel werden, und in der Folge für uns nüzlich ſeyn könne. Dabey wünſche ich aber, daß man nie vergeſſen möge, wie manches, was uns von andern Menſchen wiederfährt, für uns ſehr nüzlich ſeyn, und dennoch bey ihnen eine ſchlechte Quelle und ſehr viel Schuld andeuten könne.

Ich

Ich habe ſchon bey einer andern Gelegenheit den nie genug zu beherzigenden Gedanken geäuſſert: daß ein Nachtheil, ein Schade, ein Verluſt, und ein böſer Lohn, an Gewicht und Geltung einer Schuld des Menſchen, nehme man auch welche man will, eben ſo wenig gleich kommen könne, als ein Vortheil, Nuze und guter Lohn jemals irgend einem Verdienſte gleichen kann; daß alſo zwiſchen je beyden nie eine Vergeltungsgerechtigkeit gedacht, geſchweige denn zu Stande kommen könne. Daß das Vergnügen über einen Vortheil, Nuzen und guten Lohn, der Freude über ein Verdienſt; ingleichen daß das Mißvergnügen über einen Nachtheil, Schaden, Verluſt, und böſen Lohn, der Unluſt über eine eigentliche Schuld, alſo der Strafe, an Maaß und Stärke gleichen können, das gebe ich gern zu; nur behaupte ich, daß je beyde Gefühlarten ihrer Beſchaffenheit nach durchaus verſchieden ſind; ferner auch, daß Jeder, der z. B. ein Vergnügen über einen Vortheil, der Freude über ein Verdienſt, alſo einer Belohnung gleich machen wollte, dieſe leztere Art von Freude ſchon eingeſtehen, und ſie zum Maaßſtabe für jenes andere Vergnügen machen müßte; daß endlich die eigenthümlichen Gefühle eines Verdienſtes und einer Schuld von jenen andern Freuden und Leiden ſo weit abſtehen, wie das wirkliche von dem möglichen, wie das wahre von dem falſchen; denn alle dieſe andern Freuden gehen entweder auf ein mögliches oder auf ein falſches Verdienſt, indeſſen eine Belohnung das Vergnügen an einem vorhandenen, wahrerkannten Verdienſte iſt, — und alle übrigen Leiden haben entweder eine gefürchtete mögliche, oder eine vermeynte Schuld zum Gegen-

genſtande, während dem die Strafe auf der andern Seite Mißvergnügen an einer wirklichen und richtig erkannten Schuld iſt. Um dieſer weſentlichen Verſchiedenheit willen können alſo auch dieſe Freuden und Leiden nicht gleichgelten; in der Vergeltung kann die eine Art derſelben mit der andern in keiner Rückſicht vertauſcht werden, das heißt, nur die eine Art von Freude und Leid vergilt das Verdienſt und die Schuld, die andere aber nicht.

Am gewöhnlichſten iſt die Vermengung der Strafe mit den Sicherungsmitteln der Rechte, und mit den Leiden, die dieſe Mittel gemeiniglich zur Folge haben.

Wenn wir uns gegen die böſen Abſichten, die Jemand auf uns hat, oder auch blos gegen ſein uns ſchädliches Benehmen, fließe es nun aus ſeiner Schuld oder nicht, zu verwahren, und gegen ſeine Anfälle zu vertheidigen ſuchen, oder wenn wir ſeine Verlezung unſers Eigenthums wieder von ihm gut gemacht haben wollen, und wir nöthigen und zwingen ihn deswegen zum Erſaz oder zur Entſchädigung des Unheils und Schadens, den er mit ſeiner Schuld uns zugefügt hat; ſo geht dieſe unſre Rechts- und Eigenthums-Sicherung ſelten ohne wahren oder vermeynten Nachtheil des Verlezers ab. Er leidet gemeiniglich ein Uebel, das er bald als böſen Lohn, bald als Nachtheil überhaupt, bald aber auch, im Fall er, z. B. bey einer unverſchuldeten Krankheit ſeines Verſtandes, bey ſchuldloſer Unwiſſenheit deſſelben, — unſchuldig iſt, als widrigen Zufall und Un-

Unglück, — aber nie als Strafe — anzuſehen hat. Denn dieſer ſein Nachtheil iſt kein Gefühl ſeiner Schuld. Zwar kann er auch ein Erweckungsmittel des Schuldbewußtſeyns, alſo ein Strafmittel, bey ihm ſeyn und werden; aber darum eben iſt er weder ſeine Schuld, noch deren Strafe ſelbſt. — Wer demnach dergleichen Sicherungsmittel gebraucht, wer ſie anzuwenden befugt iſt, übt keine Strafgerechtigkeit, ſondern blos ein Sicherungsrecht, und die aus dieſem fließende Befugniſſe aus. Er hat dabey die Schuld des Rechtsverlezers wenig oder gar nicht zu beurteilen; es iſt genug, wenn er ſich nur der Perſon, von der eine Verlezung ſeines Rechts ausgehen wird, oder ſchon ausgegangen iſt, verſichert, wenn er weiß, daß in ihr, und in keiner andern, ein Grund der Störung ſeines Eigenthums zu finden iſt. Ferner hat derjenige, der gegen einen andern ſein Sicherungsrecht ausübt, in der Veranſtaltung derjenigen Uebel, wodurch er den Rechtsverlezer vielleicht durchaus nur zur Beobachtung ſeiner vollkommnen Pflichten nöthigen darf, auf die Schuld dieſes Verlezers in ſo fern gar keine Rückſicht zu nehmen, als müſſe die Menge und Größe dieſer Zwangsmittel nach der Größe dieſer Schuld, um dieſe mit ihnen zu vergelten, ausfallen; denn dergleichen zu wählende Uebel ſind keine ſittilche Vergeltung, keine Strafe, ſondern Sicherungsmittel, bey deren Wahl er zunächſt nur darauf zu ſehen hat, ob ſie ihren Zweck, nämlich den Verlezer zur Beobachtung ſeiner Zwangspflicht zu vermögen, erfüllen können? und ſo auſſerdem auf noch einige andere Punkte, von denen bey der Anwendung des eben bemerkten Unterſchiedes in der Folge mehr geſagt werden ſoll.

ſoll. Müßten ſich die Uebel, die wir als Sicherungsmittel des Eigenthums unſern Rechtsverlezern zufügen dürfen, müßte ſich ihr Gebrauch und ihre Größe nach der Schuld des Verlezers richten, (ſo wie die Strafe,) wenn ſie gerecht ſeyn ſollen; ſo wären entweder unſre Rechte oft ſchlecht geborgen, — indem ein Verlezer unſers Rechts oft wenig oder gar keine Schuld haben kann, und wir alſo nicht berechtiget ſeyn könnten, ihm dafür und zur Vergeltung derſelben Uebels anzuthun, — oder aber unſer Verlezer müßte oft weit mehr von uns leiden, als ſeine Schuld austrägt.

Ich ſehe hier einem Einwurfe entgegen: "Iſt es nicht bloſer Wortſtreit, werden einige ſagen, wenn hier Sicherungsrecht von Strafrecht, Sicherungsmittel und Zwangsübel von Strafe und Strafmittel, in den Worten ſo geſchieden werden? Iſt es nicht Sprachverkehrung, wenn man jezt die Sicherungsmittel und Zwangsübel, die man bisher faſt durchaus Strafe nannte, nun anders benannt haben will?"

Daß, was ich Strafe und Strafmittel nenne, von dem, was ich Sicherungsmittel und Zwangsübel genannt habe, alſo auch daß ein Strafrecht und ein Sicherungsrecht, weſentlich von einander verſchiedene Sachen ſind, habe ich bisher, wie ich hoffe, zur Genüge gezeigt; von dem Unterſchied der Sachen kann alſo wohl die Rede nicht mehr ſeyn. Man kann ſich demnach blos an die Worte und Benennungen dieſer Sachen ſtoſſen; aber auch dieſe ſind nicht zu verwerfen: ſie ſind dem Sprachgebrauche gemäß gewählt, und müſſen, da an

Worten die Begriffe, und an den Begriffen die Beſchlüſſe und Handlungen hängen, durchaus beybehalten werden, wenn nicht ferner alles untereinander geworfen und die Gerechtigkeit unter uns allſtündlich in Gefahr ſeyn ſoll, verlezt zu werden. Mir könnte es gleichviel gelten, ob man auch fernerhin dasjenige, was ich Sicherungsrecht, Sicherungsmittel und Zwangsübel genennt habe, Strafrecht und Strafe nennen wollte, wenn es nicht eines Theils zur Verhütung der kraſſen Folgen, die aus der Vermiſchung dieſer beyden Sachen flieſſen, unumgänglich nöthig wäre, je eine und die andere beſonders zu benennen und ihr ihren eignen Namen zu geben, damit man ſogleich, was ſonſt gewiß ſchwer und bey manchem mechaniſchen Kopfe wohl ſogar unmöglich ſeyn würde, auf ihren Unterſchied und eigenthümlichen Charakter aufmerkſam gemacht werde, — und wenn nicht, welches ich beſonders zu bemerken bitte, wenn nicht Strafe allenthalben für eine ſolche Sache angeſehen und angenommen würde, die ſich auf eine vorhandene Schuld beziehen, dieſer Schuld gleich ſeyn oder gleich gemacht werden, und hiemit ihre Vergeltung ſeyn ſolle, ſo daß überall da, wo ſich eine Schuld zeigt, auch der Schuldhaber mit einer Strafe belegt werden, und für ſeine Schuld leiden ſolle; — wenn nicht das Strafrecht darein geſezt würde, in dem Schuldigen ein Leiden erwecken zu dürfen, das ſeiner Schuld an Maaß und Gewicht gleichkomme und auf ſolche Art ſie vergelte; — wenn man Strafe und Schuld nicht eben ſo und in dem Sinne auf einander bezö-

bezöge, wie man Belohnung auf Verdienſt bezieht. Iſt dieß nun nicht zu läugnen, — und ich nehme hiebey Jeden zum Zeugen, der ſeine Mutterſprache nur halb verſteht; ſo liegt es ja am Tage: daß man bisher diejenigen Sachen allenthalben mit den Worten Strafe und Strafrecht bezeichnete, oder wenigſtens bezeichnen wollte, die auch ich mit dieſen Worten belegt, die ich aber auch in ihrer wahren Beſtimmtheit und Natur rein darzulegen geſucht habe. Nun zeigte ich aber, daß eben dieſe beſtimmten, bisher und auch von mir Strafe und Strafrecht genannten Sachen, von jenen andern, die ich Sicherungsmittel, Zwangsübel, und Sicherungsrecht nannte, ihrem ganzen Weſen nach unterſchieden ſeyen: was blieb alſo noch übrig, als ſie auch mit andern ſchicklichen Worten zu bezeichnen, und den Freunden der Gerechtigkeit es ſo nahe als möglich zu legen, fernerhin die Sachen doch nicht mehr zugleich mit ihren Namen verwechſeln, und die alte Verwirrung in der Gerechtigkeits-Lehre und Pflege, die davon abhieng, fortdauern zu laſſen. Man bedenke alſo den Fall gehörig, und ich zweifle nicht, daß man die vorgelegte Entſcheidung in aller Rückſicht gerecht finden werde.

Sittliche Schuld, oder Schuld in eigentlichem Verſtande, wird auch oft mit der Zahlſchuld verwechſelt. Leztere iſt ein nüzliches Gut und Eigenthum, (ſey es nun ein Dienſt, oder eine dingliche, oder ſonſt eine andere Sache,) welches eine dritte Perſon, die es in ihrer Gewalt hat, dem Herrn deſſelben in Beſiz zu geben die Schuldigkeit und Pflicht hat;

kurz ſie iſt das dem Eigenthümer auszuliefernde ſchuldige Eigenthum. Ich habe auch die ſchuldigen Dienſte und Unterlaſſungen unter die Zahlſchuld gerechnet, um eine Gattung von dem, was man einem andern zu entrichten vollkommen verpflichtet iſt, und einen Gattungsnamen dafür zu erhalten; übrigens mag es immerhin noch ferner geſchehen, daß man dergleichen Dienſte und Unterlaſſungen, alſo dieſe Art von Zahlſchuld, mit dem Worte Schuldigkeiten belegt. Die Verſchiedenheit einer ſolchen Zahlſchuld und einer Schuld ſchlechthin leuchtet beym erſten Anblick ein. Die Zahlſchuld zu geben ſind wir verpflichtet, die ſittliche Schuld nicht; jene iſt ein nüzliches Gut, dieſe ein Uebel an ſich; mit der Nichtentrichtung jener iſt zuweilen ſittliche Schuld verbunden, zuweilen aber auch nicht, — zum offenbaren Beweiſe, daß dieſe nicht jene ſelbſt iſt. Derjenige, dem eine Zahlſchuld zu leiſten obliegt, iſt ein Schuldner, aber darum kein Schuldiger; ſeine Schuldigkeit und Pflicht gegen den Eigenthümer iſt noch keine Schuld. — Aber wozu eine nähere Vergleichung von Sachen, deren Unterſchied ohnehin von ſelbſt aus dem gemeinen Leben in die Augen fällt!

Rüge (Sporteln, Proceßkoſten) kann füglich das verluſtig gewordene Gut bedeuten, das der ſchuldige Rechtsverlezer demjenigen zu entrichten hat, der das Geſchäft der Rechtsſicherung auf ſich hatte, und welcher für ſeine, ihm von dem Rechtsverlezer verurſachte, Mühe zu entſchädigen iſt. Für dieſen Verlezer mag die Rüge ein Verluſt, ein bedingtes Uebel, ein Schaden ſeyn; aber eine Schuld, eine ſittliche Schuld iſt

ſie

ſie nicht, obſchon ſie eine ſolche Schuld bey dem Rechtsverlezer vorausſezt. Rüge iſt alſo eine Art von Zahlſchuld, und auch eine Art von böſem Lohn, demnach auch ein Nachtheil; aber Strafe, Schuldgefühl iſt ſie nicht, ob ſie ſchon zuweilen die Wirkung eines Straf- und Zuchtmittels haben kann.

An die Rüge ſchließt ſich die Entſchädigung und der Erſaz an, ein Gut, das der Rechtsverlezer einem Eigenthümer für das verlezte Eigenthum zu erſtatten hat; — ingleichen auch das Wehrgeld, wenn man will, ich meyne dasjenige, was der angegriffene Theil für das Gute, das er ſich während der Wehre hätte erwerben können, von dem ſchuldigen Angreifer zu fodern hat. Beyde, Entſchädigung und Wehrgeld, können Nachtheile für den Verlezer ſeyn; aber Strafe ſind ſie nicht; ſie ſind nicht einmal Leiden, ſondern allenfalls Uebel, deren Größe und Maaß nicht, ſo wie die Strafe, ſeiner Schuld gleichkommen kann, noch ſoll. Bey alle dem können auch ſie Strafe und Züchtigung vermitteln helfen.

Ein andrer ſehr wichtiger Unterſchied, dem wir unſre Aufmerkſamkeit zu widmen haben, iſt der, welcher zwiſchen Strafe und Belohnung, und zwiſchen dem, was Zucht und Bildung fodern und nöthig machen, zu bemerken iſt, und der faſt durchgängig überſehen wird.

Bildung iſt eine Sache für alle Menſchen und für jedes Alter. Kein lebender Menſch iſt, bey dem

nicht irgend ein guter Zweck ſtatt fände, für den er gebildet und erzogen werden kann; denn niemand iſt vollkommen und in aller Rückſicht ausgebildet. Eben ſo iſt auch jeder Menſch der Zucht unterworfen. Die Zucht beſchäftigt ſich nämlich mit Anſtalten, die dem Züchtling anfangs unangenehm ſind, wodurch die widrigen Anlagen und ſo auch andere Hinderniſſe des vorgeſezten Erziehungszweckes unſchädlich gemacht, verbeſſert und beſiegt werden ſollen. Mit ſolchen Anſtalten begegnet man alſo der Trägheit und dem übermäßigen Feuer; durch ſie ſezt man den Ausbrüchen der Leidenſchaften einen Damm entgegen, benimmt ihnen die Gelegenheiten und nöthigt ſie, ſich eine andere Laufbahn zu ſuchen. — Um zu bilden und zu züchtigen, beſchenkt, ſchlägt, nimmt, beſchränkt, droht, lockt und erfüllt man. — Die Bildungsanſtalt entwickelt und benüzt die guten Anlagen und Fähigkeiten des Menſchen, ſie übt den Kräften deſſelben die gewünſchte Stärke und Fertigkeit an, indem ſie das natürliche Triebwerk das in ihm verborgen liegt und welches nur angeregt ſeyn will, in Gang bringt, ihm die gehörige Richtung gibt, es auf die nüzlichen Gegenſtände die behandelt werden ſollen, hinleitet, und ſein Streben und Drängen von den ſchädlichen Nebenwegen abbeugt. Beyde, der Zuchtmeiſter und der Bildner, machen den Erzieher aus; beyde gebrauchen ſo viel möglich die ſittlichen Triebe des Menſchen zur Ausführung ihrer Zwecke, und ſuchen es zu verhüten, daß unſre Sittlichkeit und Güte aus ihren Anſtalten nicht etwa mehr Nachtheil, als Nuzen ziehe. Aber zuweilen müſſen ſie denn doch, auf einige Zeit, ja bey einigen Menſchen vielleicht auf immer, Thorheit mit Thor-

heit

heit des Menſchen bekämpfen und bändigen, und ſelbſt böſe Neigungen nähren, um nur der Menſchheit gewiſſe unheilbare Wunden zu erſparen. Die Linien der Klugheit hierin zu finden, und ſie in der Anwendung nicht zu verfehlen, iſt ohnſtreitig ſchwierig, aber doch bey weitem nicht ſo ſchwierig für den Menſchenkenner, als es beym erſten Anſchein manchem dünken mag.

Nun iſt zwar nicht zu läugnen, daß Strafe und Belohnung zuweilen vorzügliche Zucht- und Bildungshülfe ſind. Allein auſſerdem, daß ſie nur einen kleinen Theil dieſer Hülfe ausmachen, haben ſie auch noch das eigne, daß ſie ſelten und in Betreff weniger Perſonen in unſrer Gewalt ſtehen. Denn wo iſt der Erzieher, der das Verdienſt und die Schuld der ſeiner Erziehungskunſt anvertrauten Menſchen, ich will nicht ſagen immer, ſondern nur in vielen Fällen gehörig beurteilen, — und, was vielleicht noch mehr iſt, einen Glauben daran in ihnen erwecken und zweckmäßig unterhalten kann? Und auf dieſe Weiſe würde er denn doch allein, mit Hülfe der Belohnung und Strafe, bilden und ziehen können. In der That, es würde uns Menſchen übel gerathen ſeyn, wenn das Erziehungsgeſchäft, — und auch der Staat arbeitet an dieſem Geſchäfte, — blos an die zu erweckenden Strafen und Belohnungen gebunden wäre; beſonders würde in der Bürgererziehung, wo der Richter ſo ſelten oder ſogar nie über den wahren ſittlichen Werth und Unwerth des Bürgers zu urteilen im Stande iſt, die gute Abſicht faſt ganz aufgegeben werden und verloren gehen müſſen.

Der Erzieher hat aber ganz andere Mittel in Händen, die mit Strafe und Belohnung, und mit ihren Werkzeugen und Erweckungsmitteln, ſehr wenig oder gar keine Verwandtſchaft haben. Die Liebe und Hoffnung zu den wahrhaft guten und nüzlichen natürlichen Folgen, die Furcht vor dem in der That Schändlichen und Schädlichen, was von ſelbſt kommt, in ſeinen Zöglingen zu erregen, (wobey auf vorhergehendes Verdienſt und Schuld keine Rückſicht zu nehmen iſt,) und wo er mit dieſen nicht ankommen und auslangen kann, Hoffnungen und Reize verſprochener wahrnüzlicher oder auch täuſchender Güter (Prämien), und Schrecken vor angedrohten Scheinübeln zu erwecken, dabey alſo ſelbſt die unächten Neigungen mit ins Spiel zu ziehen, — angenehme und widrige Denkzeichen an nüzliche und ſchädliche Handlungen zu knüpfen, um ſie dadurch, im erneuerten Andenken, durch die Phantaſie angenehm oder gehäſſig zu machen, — die Gelegenheiten des Böſen zu entfernen, — dieß gibt eine Menge Zucht- und Bildungsmittel, welche mit der Schuld und mit dem Verdienſte und mit deren Gefühlen nichts gemein haben, als gemeiniglich nur einige materielle Wirkungen, ich meyne gewiſſe daraus erfolgende Handlungen und Unterlaſſungen von mehr oder minder ſittlichem Werthe. Ich ſage, nur dieſe Folgen haben ſie gemein; denn dergleichen Zücht- und Bildungsmittel zielen auf das Zukünftige, ſie führen auf Gegenſtände der Hoffnung und Furcht, ſtatt daß Strafe und Belohnung ſich auf die Vergangenheit beziehen, daß ſie Gefühle ſchon wirklich gewordener Güter und Uebel, daß

ſie

ſie Genuß ſind. — Es iſt wahr, der Erzieher muß zuweilen auf das ſchon beſtehende Verdienſt und auf die vorhandene Schuld ſeiner Zöglinge Rückſicht nehmen, wenn er zweckmäßige Erziehungswerkzeuge, und namentlich auch ſolche, welche ſelbſt keine Straf- und Belohnungsmittel ſind, ausfindig machen will; allein nebendem, daß dazu ſein Urteil über ihr Verdienſt und Schuld nicht ſo genau zu ſeyn braucht, muß er doch bey dieſer Wahl weit mehr mit ſeiner allgemeinen, beſondern und individuellen Menſchenkenntniß ausrichten, als mit ſeiner Beurteilung des Verdienſtes und der Schuld.

Die Materie, von der hier die Rede iſt, iſt von weitem Umfange, wir werden ſie öfter wieder vornehmen müſſen; allein vor jezt muß ich mich begnügen, blos die Grenzlinien, die die Natur zwiſchen Strafe und Belohnung und zwiſchen Zucht- und Bildungsmitteln gezogen hat, angegeben zu haben. Ich will ihren Unterſchied noch einmal vorlegen:

Belohnung iſt ein ſüſſes Gefühl eines eignen wirklichen Verdienſtes, ein Vergnügen, das ſchon um ſein ſelbſt willen da ſeyn ſoll, ein Genuß. In dieſem ſeinen Weſen kann es zwar auch ein Bildungsmittel des Menſchen werden, es kann die Kräfte des Menſchen entwickeln und ihn für ſeine anderweitigen guten Zwecke tüchtig machen und bilden helfen, und ihm alſo auch nüzlich ſeyn. Das haben wir ſchon oben in den Bemerkungen über die Zweckmäßigkeit der Belohnung angedeutet. Allein, theils iſt ſie keine blos

nüzliche Sache, ſo wie ein Bildungsmittel für ſich genommen, theils iſt ſie nur ein ſelten zu Gebote ſtehendes Mittel der Kultur, theils macht ſie unter der Menge der Bildungsmittel den kleinſten Theil aus. Ein Mittel der Menſchenbildung iſt blos eine nüzliche Sache, die ihren beſondern Zweck in der Entwicklung, guten Richtung und Belebung der menſchlichen Kräfte hat. Dieſem ſeinen Zwecke gemäß muß es ſo beſchaffen ſeyn, daß es gute Gedanken und Entſchlieſſungen, gute Hoffnungen und Beweggründe im Menſchen rege machen und unterhalten kann. Das kann es, ohne daß es irgend ein ſchon vorhandenes Verdienſt des Menſchen berührt, ohne daß es mit Rückſicht dieſes zu vergelten, und das Gefühl deſſelben, die Belohnung zu erwecken, gewählt iſt. Es iſt ſchon gerecht, wenn es nur zu ſeinem ihm eigenthümlichen, eben bemerkten Zwecke dient; es braucht alſo nur ſelten, und zwar nur in dem Falle, wenn Belohnung, wenn Freude über ein Verdienſt, den Menſchen weiter bilden helfen ſoll, ein Belohnungsmittel zu ſeyn, geſchweige denn daß es jederzeit für ſich ſelbſt eine Belohnung, oder auch nur, ſo wie dieſes, um des Verdienſtes willen da ſeyn müßte. Der Bildner iſt alſo ſelten zugleich der Belohner, die Gerechtigkeit beyder iſt faſt immer unterſchieden, indem ſie auf ganz verſchiedene Zwecke, nämlich jener auf Bildung — und dieſer auf Erweckung des Verdienſtgefühles, — mit ihren Anſtalten ausgehen müſſen.

Strafe iſt ein widriges Gefühl einer eignen wirklichen Schuld; ſie iſt ein Mißvergnügen, das zwar die Natur auch zur Zucht des Menſchen beſtimmt hat,

hat; welches aber weder das einzige, noch das am leichteſten zu gebrauchende Zuchtmittel iſt. Denn auſſer ihr gibt es noch eine Menge andrer Werkzeuge, die den eigenthümlichen Zweck der Zucht, nämlich Abwehrung einer Verbildung durch veranſtaltete widrige Gefühle, und unangenehme Nöthigung zu guten Wegen, erreichen können. Die widrigen Gefühle, die zu dieſem Zwecke erregt werden, ſind Züchtigungen, die Werkzeuge dazu Zuchtmittel. Die Gerechtigkeit ihrer Wahl und ihres Gebrauchs richtet ſich nach ihrem eigenthümlichen Zwecke und nach andern Rückſichten, ſelten nach der Schuld des Züchtlings, und zwar nur in dem Falle, wenn das Gefühl ſeiner Schuld als eine Züchtigung gebraucht werden ſoll. Bey ihrer Wahl hat der Zuchtmeiſter, der als ſolcher alſo ſelten zugleich den Beſtrafer machen kann, hauptſächlich darauf zu ſehen, daß ſeine Zuchtmittel in dem Züchtlinge die Gedanken und den Glauben erwecken, gewiſſe Zwecke, Handlungen und Unterlaſſungen deſſelben ſeyen böſe; daß ſie Furchtgefühle vor dieſen Uebeln rege machen, unterhalten, und zu gehöriger Zeit erneuern. Allerdings wird er in dieſer Wahl zuweilen glücklicher ſeyn, wenn er die Schuld des Züchtlings, die in ihm liegenden Veranlaſſungen, die Gegenſtände und Gelegenheiten ſich zu äuſſern, dabey zu Rathe ziehen kann; allein deswegen geht er doch nicht darauf aus, (als wäre es dabey blos ſein Zweck,) die Schuld ſeines Züchtlings gerecht zu beſtrafen und ſie mit dem widrigen Gefühle derſelben eigentlich zu vergelten, ſo wie der Beſtrafer; und wenn er es auch thut, ſo geſchieht es doch immer um ſeines beſondern Zweckes willen,

len, den er mehrentheils ohne eine ſolche Beſtrafung zu erreichen ſuchen muß. Dieß wird am deutlichſten, wenn man bemerkt, wie der Zuchtmeiſter um ſeines Zweckes willen oft die härteſten, auf die widrigſten Gefühle zielenden Mittel wählen muß, da, wo ſein Zöglinge bisher wenig oder gar keine Schuld begangen hatte, wo er aus unverſchuldeter Unwiſſenheit, Dummheit und böſer Leidenſchaft handelte. Müßten ſich alſo die Zuchtmittel, müßte ſich die Härte derſelben nach dem Grade der Schuld richten, oder müßten ſie bloſe Strafmittel ſeyn und blos nach dem Zwecke, wahre Erkenntniß, Glauben und Gefühl der Schuld zu erregen, gewählt werden, wie ſchlecht würde oft die Zucht der Menſchen von ſtatten gehen.

So weit alſo liegt das Amt des Zuchtmeiſters von dem Amte des Beſtrafers ab, und ſo ſelten hat jener dieſen herbeyzurufen, wenn er ſeine Pflicht gehörig erfüllen will. Die Abſonderung dieſer Aemter iſt augenſcheinlich von großer Wichtigkeit; es iſt bekannt, wie gewöhnlich das Recht zu züchtigen mit dem Strafrechte verwechſelt wird; wie oft der Zuchtmeiſter die Züchtigungsmittel mit den Strafmitteln, ja mit der Strafe ſelbſt vermengt, da, wo er die Strafe gar nicht als Züchtigung zu gebrauchen im Stande iſt; wie er dann meynt gerecht zu verfahren, wenn er die Zuchtmittel, dieſe Uebel, und die Größe und Härte derſelben, nach der vorausgeſetzten Schuld beſtimmt, ob ſie gleich in dieſer Beſtimmung den Zweck der Zucht gar nicht erreichen, — und zwar aus dem Grunde beſtimmt, weil er dieſe Uebel als Strafe der Schuld anſieht; — wenn er ſogar

auch

auch da dergleichen Uebel zufügt, wo er zu züchtigen nicht befugt war; wenn er ſie nur darum zufügt, weil er ſich als einen Beſtrafer anſieht und meynt, jede Schuld müſſe mit Strafe, folglich mit Uebeln, die mit der Schuld in Proportion ſtehen, und die er für Strafe anſieht, belegt werden. — Aber dieſe Sache verdient, wie geſagt, eine noch nähere Beleuchtung, die wir denn auch an einem andern Orte ſo gut als möglich geben wollen.

Ein ſehr ſcharfſinniger und verdienſtvoller Schriftſteller, der Verfaſſer des peinlichen Halsrechts der Teneriffaner, deſſen Raiſonnement in vieler Rückſicht alle Aufmerkſamkeit verdient, hat neuerlich die Sache, die ich mit andern, und dem Sprachgebrauche gemäß, Strafmittel nenne, Züchtigung genannt *). Dieß ſind ſeine Worte: "Züchtigung nenne ich dasjenige Uebel, welches dem Verbrecher — ohne Rückſicht auf Entſchädigung, Sicherheit, Abſchreckung — blos aus dem Grunde zugefügt wird, weil er durch die moraliſche Häßlichkeit der That es verdient hat. Da man nun ſowohl im gemeinen Leben, als auch juriſtiſch, dieſe Züchtigung durchgehends Strafe nennt: ſo habe ich an mehrern Orten zu dieſer ſo beſchriebenen und ſo beſchränkten Strafe die Befugniß geläugnet." Wäre es blos um die Worte zu thun; ſo würde ich gar nicht darum rechten. Aber wenn ſich ſchon Jedermann bey Strafe jenes Leiden denkt, das um einer

Schuld

*) S. Berlin. Monatsſchr. Oct. 1795. die Abhandlung: Ueber das Recht am Leben zu ſtrafen, die Anm. S. 318.

Schuld willen da iſt, und welches in ſeinem Maaße dieſer Schuld ganz gleich kommen müſſe, wofern es gerecht ſeyn ſoll; — wenn hingegen bey einer Züchtigung überall ein Leiden gedacht wird, das nicht ſowohl um einer Schuld willen, und zur Vergeltung derſelben, ſondern ſelbſt nicht ſelten ohne Rückſicht unſrer vorangegangenen Schuld, blos zur Verhütung des Böſen, wozu man in dem Züchtlinge irgend einen Grund findet; erweckt werden ſoll; — wenn endlich bey der Veranſtaltung einer Sicherung unſers Eigenthums weder auf vorhergehende Schuld des Verlezers, ſo wie bey der Strafe, noch auch auf Verbeſſerung deſſelben, ſo wie bey der Züchtigung, als auf zwey Hauptzwecke der anzuwendenden Straf- und Züchtigungsmittel, Rückſicht genommen zu werden braucht; — ſo, glaub' ich, ſind die Wortbeſtimmungen des Hrn. Verfaſſers nicht allein ſprachwidrig, ſondern ſie verführen auch zur Verwirrung wichtiger Begriffe, die man nun einmal nach ihren Hauptmerkmalen mit jenen Worten in feſte Verbindung gebracht hat. Denn der Hr. Verfaſſer wird es den Teutſchen nicht zumuthen, daß ſie gewiſſe, ihren charakteriſtiſchen Kennzeichen nach richtig aufgefaßte Begriffe von den Worten, mit denen ſie ſie Jahrhunderte lang verknüpft haben, ihm zu Liebe trennen, und die Worte vertauſchen ſollen: und wenn ſie es auch wollten; ſo würde es dennoch nicht zu verhüten ſeyn, daß man den Worten ein und anderes von dem alten Sinn derſelben in Gedanken unterſchiebe, und ſomit die Beurteilung der wichtigſten Angelegenheiten der Menſchheit verrücke und verfälſche. Daß man dieſen Tadel auch

auf

auf meine eignen Wortbeſtimmungen zurückkehren könne, habe ich nach dem, was gleich im Anfange von dem Rechte des Sprachgebrauchs erinnert wurde, von denen die es beherzigt haben, ſicherlich nicht zu befürchten.

Eine Art von Bildungsmitteln ſind die Preiße und Ehrengüter (Prämien); ſo wie gegenſeitig die Bußen und Schandübel unter die Klaſſe der Zuchtmittel gehören. — Mit Prämien will man nämlich der Tugend des Menſchen, ſeinem Handeln aus guten Abſichten und Beweggründen, aber auch dann und wann einſtweilen blos ſeiner Geſezmäßigkeit im Thun und Laſſen, aufhelfen. Der Preißvertheiler gibt das Ehrengut als ein Denkzeichen ſeiner Werthſchäzung und Billigung deſſen, was der, welcher den Preiß erhält, gethan hat, und er will dadurch den Vorſaz, den Reiz zu dergleichen Handlungsarten in ihm befeſtigen und unterhalten. Das kann er ſowohl alsdann, wenn der Preißempfänger nicht blos etwas Nüzliches, ſondern ſelbſt etwas Ehrenwerthes gethan, als auch auf den Fall, wenn lezterer blos gerecht und geſezmäßig, blos nüzlich, aber ohne darum Lob und Ehre zu verdienen, ohne einen reinen Zweck vor Augen gehabt zu haben, gehandelt hatte. Dort, im erſten Falle, ſoll der Preißempfänger durch den Preiß als durch ein Belohnungsmittel in ſeinen wahrhaft guten Geſinnungen geſtärkt und zu weiterer Tugend angefeuert und fortgebildet werden. Im andern Falle, wenn ſeine Handlung blos geſetzmäßig, aber nicht geſetzlich war, ſoll ihn das Ehrengut für die Zukunft zu gleichnüzli-

chen Handlungen ermuntern, und wo möglich zugleich, durch das Gefühl des Werthes, welches der Gedanke an das Ehrengut erwecken kann, eine reinere Geſinnung, einen Wunſch eigentlich **würdig** zu handeln, einleiten. Dieſer Zweck der Prämien hat ſeinen pſychologiſchen Grund; bey manchen Menſchen muß man ſich begnügen, ſie durch ſchickliche Reize einſtweilen an geſezmäßiges Handeln zu gewöhnen; aber doch ſo, daß nebenbey der Gedanke an Selbſtwürde, und der Wunſch blos um ihretwillen zu handeln, und ſich gründliches Lob zu erwerben, immer mit in Anregung gebracht wird; und dazu ſind die Prämien, wenn ſie beſonders noch nebendem mit einer Art von Unterricht verbunden werden, ſehr taugliche Mittel. — Mit den **Bußen** hat es eine ähnliche Bewandniß. Sie ſind Uebel (aber darum noch kein Schade), die über einen Uebelthäter verhängt werden, und welche die **Mißbilligung** ſeines Benehmens kenntlich und fühlbar machen ſollen. Dieſe Bedeutung müſſen dieſe Uebel als Bußen nothwendig haben, auf die Anregung des Gedankens der Mißbilligung müſſen ſie geſtimmt ſeyn, wenn ſie gerecht und zweckmäßig ſeyn ſollen. Sie richten ſich nicht nach der Größe der Schuld ſo, daß das Mißvergnügen, das ſie erwecken, der Schuld am Maaße gleich gelte; aber ſie nähern ſich doch zuweilen der Schuldgröße, ich will ſagen, ſie ſteigen mit der Schuld, aber nicht mit ihr allein, und auch nicht immer, ſondern auch mit der Größe der Schädlichkeit der Handlungen, wozu der Büßende Neigung und Hang hat. Sie ſollen und können nicht immer durch Erweckung eines Abſcheues gegen das **Unwürdige**, das im Laſter und in böſen Geſinnungen liegt, beſſern, folglich

lich nicht immer Strafmittel ſeyn; ſondern ſie müſſen zuweilen nur dahin wirken, daß ſie einen bloſen geſez-mäßigen Widerwillen gegen das Widerrechtliche und Schädliche in Anregung bringen, dadurch nämlich daß ſie einen Furchtgedanken an die geſetzwidrige Geſinnung binden, beſonders den Gedanken der Mißbilligung und Schande bey andern. Sie müſſen alſo nebendem, daß ſie Gewöhnung von dem Geſetzwidrigen erzielen, zugleich darauf gerichtet ſeyn, daß ſie den Gedanken der Unwürde, die in einem ſchädlichen Benehmen ſichtbar iſt, und den Abſcheu dagegen immer mehr regen, und dadurch eigentliche ſittliche Beſſerung einleiten. Bildungs- und Züchtigungsmittel, in denen dieſe Kennzeichen nicht zuſammentreffen, ſind keine Prämien und Bußen. — Ich gebe hier nur das Allgemeine; in der Anwendung, die ich von dieſer Lehre hernach machen werde, kann ich ausführlicher ſeyn.

Kaſteyung iſt Selbſtzüchtigung. Wer ſich kaſteyt, verſagt ſich ſelbſt die Befriedigung unordentlicher Neigungen und Begierden, er erweckt bey ſich ſelbſt körperliche Leiden, — in der Abſicht, über ſeine Phantaſie und böſen Regungen Herr zu werden. Sich kaſteyen heißt alſo ſo wenig ſich ſelbſt ſtrafen, als überhaupt züchtigen ſtrafen heißt.

Verdienſt iſt kein Geſchenk. Lezteres iſt ein blos nüzliches Gut, ein Nuzen. Dergleichen kann das Verdienſt nicht ſeyn; es iſt ein Gut an ſich, das ſeinem Eigenthümer durch ſich ſelbſt erfreut und wohlthut. Auch läßt ſich ein Geſchenk blos annehmen

und empfangen; da hingegen ein Verdienſt nur erworben und verdient werden kann. Iſt Geſchenk ein blos empfangenes Gut; ſo iſt es nicht einmal ein Lohn, den man bekanntlich Jemanden abverdienen muß, geſchweige denn ein durchaus ſelbſterworbenes Gut, ein Verdienſt. Der Schenker mag immerhin bey ſeinem Geben das Verdienſt der Gütigkeit haben; ja auch der Empfänger kann ein Verdienſt beſitzen, worauf der Schenker bey ſeinem Geben Rückſicht genommen hat: aber bey alle dem und eben darum, weil dort das Geſchenk von einem Verdienſte nur ausgeht, und hier ſchon ein Verdienſt vorausſezt, iſt es ſelbſt weder ein Verdienſt des Wohlthäters, noch des Empfängers. — Die Freude über ein Geſchenk iſt das Vergnügen an einer nüzlichen Sache, oder vielmehr eine Hoffnungsliebe des Guten an ſich, wozu das Geſchenk dienlich erachtet wird. Eine ſolche Freude iſt nicht um eines Verdienſtes willen da, das Verdienſt des Empfängers iſt nicht der ausſchlieſſende Grund davon; ſonſt müßte ſie ein Vergnügen an dieſem Verdienſte ſelbſt ſeyn. Da nun blos dieß leztere Vergnügen eine Belohnung ſeyn kann; ſo kann auch weder das Geſchenk, noch die Freude, die der Empfänger darüber empfindet, eine Belohnung ſeyn. Das Vergnügen, das der Empfänger an einem ihm ertheilten Geſchenke findet, kann aber aus noch andern Gründen, als aus dem eben angeführten, entſtehen. Iſt es eine Luſt an der künftigen Selbſtgüte des Empfängers, wozu er das Geſchenk in Wahrheit dienlich hält, und auch zu verwenden gewilligt iſt; erregt es dieſe Luſt durch das Andenken an die nach-

ahmungs-

ahmungswerthe Güte des Gebers; ſo iſt es eine wahre ſüſſe Hoffnung, folglich ein wahres Gefühl, von dem eben die Rede war; dient ihm das Geſchenk noch nebenbey zu einem Mittel, ſein wahres Verdienſt zu erkennen und ſich über dieſes zu erfreuen; ſo iſt es ihm zugleich ein Belohnungsmittel, aber als ſolches weder ſein Verdienſt, noch ſeine Belohnung ſelbſt; in dieſem Falle iſt der Schenker zugleich ein wohlthätiger Belohner, mit oder ohne Abſicht, verdienſtlich von ſeiner Seite, oder nicht. Es läßt ſich auch denken, daß das Geſchenk ein bloſes Belohnungsmittel ſey, und für ſich ſelbſt zu weiter nichts nüze, und auf keine weitere Hoffnung hinleite, dergleichen manche Ehrenzeichen ſind. Auf dieſen Fall läßt ſich denn doch nicht ſagen, daß der Wohlthäter dem Empfänger ſeine Belohnung gegeben habe; denn was er ihm gab, war blos ein Mittel das belohnende Vergnügen zu erwecken, wobey das Verdienſt des Empfängers in aller Rückſicht das beſte that: denn dieſes war es eigentlich, was das Herz erfreute; die Gabe des Wohlthäters hätte für ſich allein das nicht vermocht, ſie konnte nur eine Gehülfin ſeyn, die das Verdienſt, das durch ſich ſelbſt Erfreuliche, dem Herzen nahe brachte. — Das Geſchenk kann auch Vergnügungen täuſchender Art erregen, — wie wenn es der Empfänger für einen Zeugen ſeines Werthes, den er nicht hat, oder für ein Mittel der Befriedigung ſeiner thörichten Begierden und Leidenſchaften annimmt. Auf dieſen Fall iſt es offenbar weder Verdienſt, noch Belohnung des Empfängers, obſchon es demohnerachtet ein Zeuge des Verdienſtes ſeines Gebers ſeyn kann. — Zuweilen dient ſelbſt ein Ge-

ſchenk zum Strafmittel. Es kann nämlich, auſſerdem daß es dem Empfänger noch zu etwas anderm nüzlich iſt, zugleich auf die Erweckung des Schuldgefühls bey ihm hinwirken; auch auf dieſen Fall, ja ſelbſt wenn es bloſes Strafmittel, das eine beſſernde Strafe erweckt, wäre, bleibt es Geſchenk und Wohlthat. — In allen dieſen Rückſichten iſt es alſo wahr: ein Geſchenk iſt weder Verdienſt noch Belohnung, weder für den Wohlthäter, noch für den Empfänger; was der Schenker gibt und geben kann, kann nie Belohnung, ſondern höchſtens Belohnungsmittel ſeyn.

Geſchenke, welche, wie wir eben bemerkten, weder Verdienſt noch Belohnung ſind, ſind zwar (vermeynte oder wahre) Wohlthaten, in wie fern ſie dem Herzen des Empfängers wohlthun; alſo wie fern ſie Nuzen ſind, und zum Fortkommen im Beſſern dienlich werden. Allein, nicht alle Wohlthaten ſind Geſchenke, ſondern nur die erzeigten Wohlthaten, worauf der Empfänger keinen vollkommenen Rechtsanſpruch, ſo wie etwa auf Lohn, hatte. Denn auch ein Lohn, den ich Jemanden abverdiene, kann eine Wohlthat für mich ſeyn. — Selbſt der Zufall hat ſeine Wohthaten und Güter, die zu unſerm Wohle gereichen; aber als ſolche ſind ſie weder Geſchenke, (man ſeze denn ſtatt Zufall Gott, den Geber alles Guten,) noch Verdienſt, noch Belohnung für den Empfänger. Will man, freylich wie mich dünkt gegen allen Sprachgebrauch, auch ein Verdienſt und eine Belohnung deſſelben Wohlthat nennen; nun dann gibt es allerdings auch Wohlthaten, welche Verdienſt und Beloh-

lohnung ſind: aber alsdann ſind denn doch jene erzeigten, abverdienten und zufälligen Wohlthaten von ganz andrer Art als dieſe, von denen doch noch immer geſagt werden muß, daß ſie weder Verdienſte noch Belohnungen des Empfängers ſind.

Beleidigung iſt weder Schuld, noch Strafe deſſen der ſie leidet; eben ſo wenig als Schmeicheley eine Belohnung deſſen iſt, dem ſie wiederfährt.

Beleidigen kann nur ein wollendes Weſen. Beleidigung iſt die unrechtmäßige Zufügung eines Leides, eines Uebels; ſie iſt auch wohl dieſes Uebel und Leiden ſelbſt. Wer Jemanden beſtraft, und in ihm das Gefühl ſeiner Schuld erweckt, beleidigt ihn ſo wenig, als wenn er ihn belohnt; es ſey denn, daß er auf eine ſchuldige Weiſe ein ſchädliches Schuld- oder Verdienſtgefühl bey ihm in Anregung bringe, welches, wie wir im vorigen bemerkten, ſehr wohl möglich iſt. Wer einen andern auf eine rechtmäßige Art züchtigt, wer ihn auf gleiche Art zur Erfüllung ſeiner vollkommnen Pflichten nöthigt, auch der beleidigt nicht. Eine Beleidigung muß alſo, wenn ſie wahr ſeyn ſoll, ein wahrhaft ſchädliches Uebel und Leiden zur Folge haben, und eben deswegen unrechtmäßig ſeyn; der Beleidiger muß in der That Schuld dabey haben, ſonſt iſt das Uebel und das Leiden, das Jemanden trift, ein Unglück, aber keine Beleidigung; und ohnehin bezieht ſich eine Beleidigung jederzeit auf einen Willen als auf ihre Urſache. Eine Beleidigung iſt daher entweder eine Handlung, oder ein blos ſchädliches Uebel,

 folg-

folglich keine Schuld, ob ſie gleich aus einer Schuld fließt, und auch auf eine Schuld fortzielen kann; ſie iſt ein Leiden eines Uebels, aber nicht der Schuld des Leidenden, folglich keine Strafe. — Dabey kann es doch geſchehen, daß auch eine Beleidigung das Schuldbewußtſeyn in dem Beleidigten erregt, demnach zugleich Strafmittel iſt; — aber ſo lange ſie Beleidigung ſeyn ſoll, muß ſie das nicht allein, ſonſt wäre ſie bloſes Strafmittel und nicht Beleidigung; oder ſie muß ein **ſchädliches** Strafgefühl in dem Beleidigten erzeugen, und zwar aus Schuld des Beleidigers, auf welchen Fall ſie allerdings die Natur einer Beleidigung noch immer behält.

Der **Schmeichler** ſpiegelt einer Perſon ein Verdienſt, eine Würde vor, die ſie nicht hat; er erregt in ihr eine **falſche** Selbſtſchäzung und ein **täuſchendes** Gefühl eines vermeynten Verdienſtes, ſonſt wäre er ein Belohner und kein Schmeichler: man müßte denn auch das wahre Verdienſtgefühl eine Schmeicheley nennen wollen, und dadurch die Sprache verwirren. Iſt aber die Schmeicheley ein **täuſchendes** Verdienſtgefühl; ſo kann ſie keine **Belohnung** ſeyn: und gedenkt man ſich auch bey Schmeicheleyen die **Handlungen** und **Mittel** eines Schmeichlers, wodurch er dem Herzen des andern wohlzuthun und es mit Einbildungen zu koſen ſucht; ſo bleibt es auch alsdann noch wahr, daß Schmeicheleyen keine Belohnungen ſeyn können. — Zwar können die Beehrungen und Liebkoſungen des Schmeichlers, wenn er auch die Abſicht belohnen zu helfen nicht hat, und ſie auch nicht durchzuführen wüßte,

dem

dem den ſie zufallen zuweilen vortreffliche Belohnungsmittel werden. Denn es ſind Gottlob! nicht alle Menſchen ſo durchaus von der Eitelkeit beſtrickt, daß ſie nicht Stand halten und ihr Herz von dem Gift der Schmeicheley unangetaſtet erhalten, daß ſie nicht dieſe nur zu einem Aufrufe gebrauchen ſollten, ihr wahres Verdienſt ins Andenken zurückzurufen. Wo nun dieſer Fall eintritt, da ſind die Schritte und Mittel des Schmeichlers nur noch um der Abſicht willen, die er damit hat, Schmeicheleyen. — Indeſſen kann es auch mancher mit ſeinen Liebkoſungen gut meynen und glauben, daß er dem Geſchmeichelten in Wahrheit nur ſein Verdienſt zum Herzen bringe; und er bleibt bey alledem ein Schmeichler, um der Folge willen, die er unwiſſend hervorbringt: desgleichen auch der, welcher aus Klugheit oder aus Klügeley, aus Eitelkeit, um wieder geſchmeichelt zu werden, oder aus mißverſtandenem Wohlwollen, aus Weichheit des Herzens, oder aus Liebe zur Herrſchaft und Kunſt über Herzen zu ſiegen, Einbildungen erweckt, die um andrer Herzen ſpielen, und ſich überredet recht und ſeine Pflicht gethan zu haben. Wenn nun gleich nicht zu läugnen iſt, daß Schmeicheleyen, nebendem daß ſie nie Belohnungen und nur ſelten Belohnungsmittel ſeyn können, ſehr häufig Verderben und eine Peſt für die Menſchheit ſind; ſo muß man hinwiederum doch auch eingeſtehen, daß ſie zuweilen, je nachdem die Menſchen ſind auf die ſie fallen, Ermunterungs- und Stärkungs-kurz Bildungsmittel zum Guten werden; indem ſie ein Zutrauen zu den Kräften im Gutesthun unterhalten, Wünſche und Eifer zur Tugend erwecken, und den Menſchen in jener Heiterkeit der Seele erhalten, die dem

Fortkommen guter Vorſäze ſehr günſtig iſt. Es läßt ſich alſo gar wohl eine verdienſtliche Kunſt der Schmeichelen denken, nur daß ſie ſchwer iſt, indem ſie nur mit Hülfe einer ſehr feinen Menſchenkenntniß, und mit einem Herzen voll erleuchteter wahrer Menſchenliebe ausgeübt ſeyn will Aber darum iſt dieſe Kunſt doch nicht die Belohnungskunſt, und Schmeicheleyen ſind keine Belohnung.

Die Rache mit ihren Leiden iſt weder Schuld, noch Strafe deſſen, über den ſie ausgeht; nur zuweilen iſt ſie ein Nachtheil, und ihre erfahrnen Leiden ſind Büßungen für ihn: denn dann und wann iſt ſie mitverſchuldet von dem, über welchen ſie kommt. Rache gehört dem wirklich oder auch nur vermeynter Weiſe Beleidigten an, und ſie iſt ſeine Geſinnung und ſein Beſtreben der Wiedervergeltung eines zugefügten Uebels. Bisweilen hat ſie den falſchen Grundſaz zur Quelle: Hand um Hand, Auge um Auge, Gleiches mit Gleichem; und in ſo fern ſtüzt ſie ſich auf eine mißverſtandene Idee von der Strafgebühr einer Schuld. Aber gemeiniglich iſt ihre verſteckte Abſicht in dem ſtolzen Rächer die: ſeinen Werth der Stärke in der Gegenwirkung zu zeigen, ſeinen perſönlichen Werth, den der Beleidiger eben in ſeiner Beleidigung verkannt und nicht geachtet zu haben ſcheint; dieſen ſeinen Werth will der Rächer durch ſeine Rachhandlung beweiſen, deutlich machen und vor Augen legen; in dem Leiden des Beleidigers ſoll ihn dieſer ſelbſt, und auch andere, will ihn beſonders der Beleidigte ſehen; jene ſollen ihn nun mehr achten, und er will ſich darüber freuen. — Damit will ich nicht läug-

läugnen, daß die Geſinnung der Rache gemeinehin davon ausgehe: daß der Beleidigte ſein Leiden zu entfernen, und darum das Uebel, woraus er es entſpringen ſieht, abzutreiben, und da er die Geſinnung, ja ſelbſt nur das Daſeyn des Beleidigers, für dieſes Uebel annimmt, dieſen zu demüthigen, und auch wohl zu vernichten ſucht. In ſo fern iſt die Rache gemeiniglich ein Auswuchs der Natur, die das Böſe zu entfernen beſtrebt iſt. Dann und wann leuchtet auch die Abſicht aus der Rache hervor: den Beleidiger für die Zukunft unſchädlich zu machen, und ihm und andern Furcht einzujagen. Aber ſelten iſt der Zweck damit verbunden, in dem Beleidiger das Bewußtſeyn ſeiner Schuld und ihr Gefühl, ich meyne die Strafe, zu erwecken. Und wenn dieſer Zweck auch mitwirkt; ſo iſt es doch nur in der Hinſicht, damit in dieſem Schuldgefühle des Beleidigers der Beleidigte unſchuldig, würdig, und als ein Opfer der Ungerechtigkeit erſcheine. Darum iſt auch ſelbſt in dieſem Falle der Rächer nicht der, welcher bloſe Strafgerechtigkeit ausübt; denn als ein ſolcher würde er ganz allein auf die Schuld des Beleidigers ſehen; er würde blos darauf ausgehen, in dem Beleidiger das wahre Schuldbewußtſeyn durch die unſchädlichſten Mittel zu erregen und zu beglaubigen, und dadurch die Beſſerung deſſelben, und mit dieſer freylich auch ſeine künftige Sicherheit, und ſeinen ſonſtigen rechtlichen Vortheil zu Stande zu bringen. Aber der Rächer iſt der Zornige, der nicht thut was vor der Vernunft verantwortlich iſt. Gemeiniglich ſind alſo die Uebel und Leiden, die aus der Rache flieſſen, wenn anders ſie der Beleidiger durch wirkliche Schuld von ſeiner Seite veranlaßt

anlaßt hat, Nachtheil und Büßung für ihn; aber nicht Schuld, nicht Strafe. Oft ſind aber auch dergleichen Folgen der Rache wirkliche Beleidigungen, die der vermeynte Beleidiger von dem Rächer erfährt; das ſind ſie alsdann, wenn der Rächer fälſchlicher Weiſe dem, der bey ihm ein Leid veranlaßt hat, eine Schuld beymißt, und ihm dafür einen wahren Schaden zufügt; das ſind ſie auch ſchon unter der Vorausſezung, wenn er dem auch ſchuldigen Beleidiger nicht pflichtmäßig nur diejenigen Uebel erfahren läßt, die er ihm um ſeiner eignen Sicherheit und um der Entſchädigung willen, oder auch um ihm ſeine Schuld zu Jedermanns Frommen zu fühlen zu geben, nothgedrungen anthut, und zuzufügen berechtigt iſt. In dem leztern Falle aber ſind die zugefügten Uebel nicht Rachübel, ſondern Sicherungs- oder Strafmittel. — Hätte der Rächer ſelbſt keine Schuld an dem Schaden, den der vermeynte Beleidiger von ihm erfahren muß; wäre dieſer leztere ebenfalls unſchuldig an dem, für Beleidigung angenommenen Leiden des Rächers; nun ſo würde das Uebel, mit dem er von dem Rächer belegt wird, ein bloſes wahres oder vermeyntes Unglück ſeyn, an Strafe wäre dann gar nicht zu denken. — Daß die Folgen der Rache zuweilen Straf- und auch Sicherungsmittel ſind, wird alſo nicht geläugnet; nur ſind ſie gemeinehin nicht die überlegten, unſchädlichſten, nach richtigen Grundſäzen gewählten Mittel, ſo wie ſie von dem gerechten Strafrichter, und von dem, der eine Sicherungsbefugniß gerechter Weiſe in Ausübung bringt, zu erwarten ſind: denn dieſe Gerechtigkeitspfleger erkennen die Grundſäze des Rächers: Gleiches um Gleiches, Leiden um Leiden, ſo

groß

groß mein Leiden, ſo groß und noch größer ſey das Leiden meines Beleidigers, und andere dergleichen von Empfindlichkeit, Stolz und unbeſonnener Leidenſchaft eingegebene Maximen, nicht für die ihrigen an. Sie haben ihre Zwecke der Behandlung beſtimmt vor Augen; der Strafrichter den ſeinigen, "ein beſſerndes Schuldbewußtſeyn zu erwecken, zu beglaubigen, zu unterhalten und zu erneuern", und der Anwald eines Sicherungsrechts den ſeinen, "die ſchonendſten und doch zweckmäßigſten Mittel, wodurch wahre Eigenthumsrechte aufrecht erhalten werden, zu wählen und anzuwenden", beyde ohne irgend eine Rückſicht auf die Empfindlichkeit des in ſeinen Rechten gekränkten und wegen denſelben fürchtenden Theils, ohne Rückſicht auf ſein Anſehn und auf ſeine Neigungen und Wünſche, ohne Eigennuz, ohne eigne Theilnahme an dem Zuſtande des Beleidigten, ohne Haß gegen den angenommenen Beleidiger, über den ſie richten ſollen. Sie kennen keine andere Befugniß des beleidigten Rächers, als jene auf Sicherung ſeiner Rechte, und keine Pflicht des Beleidigers und Rechtsverletzers als die Pflicht, wieder gut zu machen, was er verlezt hat, zu unterlaſſen, was gegen die Rechte andrer läuft, und ſich zu beſſern durch Einſicht und Gefühl ſeiner Schuld. — Ich bemerke dieß um ſo lieber, als es den Anſchein hat, daß man in der Gerechtigkeitspflege die Stimme des Rächers, und ſeine angemaßten Befugniſſe zuweilen noch immer zu Geſetzen des Rechts erhebt, gleich als wäre die Leidenſchaft unſer Geſetzgeber; ſie iſt ja natürlich denkt man, und jeder billigt ſie bey ſich ſelbſt. Dabey ſcheint man ſich in die Stelle des geglaubten Beleidigten zu verſetzen, und dann ſeine Wünſche

für Orakelſprüche der richterlichen Vernunft anzuneh⸗men. Das wäre denn augenſcheinlich eine unverant⸗wortliche Nachgiebigkeit gegen das Menſchliche im Men⸗ſchen. Daß dieß nur ſo lange angehe, als man einen unbeſtimmten unrichtigen Begriff von Strafe und Straf⸗recht zum Grunde legt, und ſich hinter dieſen verſtecken kann, davon kann ſich Jeder ſehr bald überzeugen. Ich meyne, nur ſo lange, als man ein um eines erlittenen Uebels willen zugefügtes Uebel als eine Strafe anſieht, und die Gerechtigkeit dieſer Strafe in der Gleich⸗heit dieſer beyden Uebel ſucht, ſo lange man alſo auch die Größe des erlittenen Uebels nach der Empfind⸗lichkeit, nach dem Anſehn, kurz nach dem angenomme⸗nen Leidenszuſtande des vermeynten Beleidigten abmißt, und dann darnach die Größe des für Strafe gehalte⸗nen Uebels beſtimmt, — ſo lange, aber auch nur ſo lange, kann die Rache noch Geſetzgeberin in der Ge⸗rechtigkeitspflege werden. Die Sache iſt augenſcheinlich bedenklich, ſie betrift die Ehre und das Wohl der Menſch⸗heit; ich wünſche deswegen, daß man dieſe indeſſen hin⸗geſtreuten Gedanken einſtweilen gehörig beherzigen möge.

Reue iſt ein Mißvergnügen, das jederzeit aus ei⸗ner zweyfachen Quelle entſpringt, nämlich einmal aus dem Anblick der widrigen Folgen des eigenen Benehmens, alſo aus der Betrachtung des Nachtheils, und dann aus den Vorwürfen, die man ſich wegen ſeinem nachtheili⸗gen Benehmen macht. Ich würde geradezu ſagen, Reue iſt Büßung und Strafe zuſammengenommen, wenn mir nicht die Bemerkung im Wege ſtünde: daß dieſe Vor⸗würfe oft ganz ungegründet, und wo nicht allemal, aber

doch

doch gewiß größtentheils in dem Mehr oder Weniger ungerecht ſind; indem der Reuende ſeine Schuld gewöhnlich nach den Uebeln, die er aus ſeinem Betragen ableitet, und nach der Größe, in der er ſie eben ſieht, abmißt. Ich ſagte, die Vorwürfe wären zuweilen ganz ungegründet. Allerdings bereut auch der Mann, der mit den beſten Abſichten von der Welt, und mit wahrer Klugheit handelte, zuweilen ſeine Thaten, wenn Folgen daraus entſtehen, die er nicht vorausſehen konnte, oder die er um ſeiner guten Zwecke willen die er verfolgte, in der Ferne, aus der er ſie anſah, leicht zu ertragen meynte. Werden ſie ihm aber in der Folge, vielleicht bey andern Gemüthsſtimmungen, beſchwerlich und läſtig, oder macht man ihm Vorwürfe darüber, die er ſich nicht bald heben kann; ſo empfindet er denn doch eine Reue, und zwar namentlich über einen Mangel der Klügeley, welche bey ihm doch eigentliche Schuld verrathen hätte. Wahres Schuldgefühl iſt alſo ſelten das Ingredienz der Reue: und wäre es auch, ſo würde denn doch zwiſchen Reue und bloſer Strafe noch ein beträchtlicher Unterſchied ſeyn, indem in jene jedesmal auch Büßung, Leid über die Folgen des für ſchuldig gehaltenen Betragens, mit einſließt, und Leid über die Sündenſchuld noch keine Reue ausmacht, ſondern bloſe Strafe iſt. — Die Sache, die ich hier mit dem Worte Reue bezeichne, und in deren Benennung ich den Sprachgebrauch keineswegs gegen mich habe, iſt da, und ihr Unterſchied von der bloſen und eigentlichen Strafe iſt, wie man ſieht, gegründet. Es iſt daher durchaus unzuläßig, auch noch fernerhin die Reue eines Menſchen für ſeine wahre Strafe anzuſehen, und ihn zu überre-

den,

den, der natürliche Zweck der Beſtrafung ſey an ihm erfüllt, wenn er Reue über ſein Thun und Laſſen empfinde, oder es ſey ein Beweis ſeiner Sündenſchuld, wenn ihn die Reue heimſucht.

Glücksgüter ſind kein Verdienſt, unſre Freuden über ſie ſind keine Belohnung; Uebel, welche das Unglück herbeyführt, ſind keine Schuld, und das Leiden dieſer Uebel iſt keine Strafe.

Unter den Titel von meinem Glück und Unglück gehören alle Arten von Urſachen, welche auf mein Wohl und Wehe Einfluß haben, und die ich mir aus eigner Kraft und Abſicht nicht ſtimme und zubereite. In ihrer Unabhängigkeit von mir, den ſie treffen, in ihrem Zufallen und Herbeykommen, wodurch ſie mir nützen oder ſchaden können, beſteht das was man Zufall derſelben nennt. Bey allem Glück und Unglück herrſcht ein ſolcher Zufall. Mein Glück iſt ein Zuſammentreffen von freundlichen Urſachen, wovon ich nicht ſelbſt Grund bin, und die mir etwas Gutes einbringen; dieſes Gute iſt eigentlich ein Glücksgut für mich, ob man es gleich zuweilen auch ſchlichtweg mein Glück nennt. — Ein ſolches Gut bleibt auch alsdann immer noch in Beziehung auf mich ein Glücksgut, wenn es mit Recht in Hinſicht auf einen höhern Regierer der Dinge eine gute Schickung, und vielleicht zugleich noch auſſerdem in Rückſicht auf einen menſchlichen Geber deſſelben ein Geſchenk, eine Wohlthat für mich iſt. Denn das Daſeyn eines ſolchen Regenten und guten Menſchen, ihre Geſinnung gegen mich, ihre Macht

über die Dinge der Welt, iſt nicht mein eignes Werk, iſt nicht mein Verdienſt; ſie treffen blos mit mir zuſammen, ſie und was mir von ihnen her Gutes zu Theil wird, ſind durch Zufall mein geworden, ſie ſind ein Glück für mich.

Jedes Glück iſt ein bloſes, wahres oder vermeyntes, Mittelgut, oder auch ein Nutze; das iſt aber mein Verdienſt nicht, dieſes muß ein an ſich ſelbſt erfreuliches Gut ſeyn. — Das Glück hängt nicht von mir und meinem Willen ab; mein Verdienſt wäre dagegen nicht mehr mein Verdienſt, wenn ich es nicht ganz allein, durch mich ſelbſt und durch meinen Willen, mir erworben hätte. — Die Freude über mein Glück iſt deswegen auch keine Belohnung, ſie iſt ein zufälliges Vergnügen, eine Glücksfreude, die mir auch ohne alle mein Verdienſt zu Theil werden kann. Hingegen iſt die Belohnung ein Vergnügen, das blos meinem Verdienſte angehört, welches ſeiner Natur und Entſtehungsart, ich ſage nicht ſeiner wirklichen Entſtehung nach, allen Zufall ausſchließt. Nämlich, die wirkliche Entſtehung der belohnenden Freude über mein Verdienſt, kann immerhin dem Glück und Zufall zu verdanken ſeyn, dieſer kann mich auf mein Verdienſt aufmerkſam machen, es kann das Glück Belohnungsmittel herbeyführen: aber mein Verdienſt und das Vergnügen daran, alſo die Belohnung deſſelben, kann es mir nicht geben; die Entſtehungsart meiner Belohnung iſt einmal in der Natur meines Herzens gegründet, — denn dieſes läßt ſich nur durch das Andenken meines Verdienſtes zu dieſer belohnenden Freude ſtimmen, und dann

in meinem Verdienſte ſelbſt und in der Natur deſſelben, — denn dieſes iſt es allein, was mein Herz durch ſich ſelbſt erfreuen kann. Aber mein Verdienſt iſt blos mein eignes Werk, und daß es ſo geeigenſchaftet iſt, daß es von ſelbſt dem Herzen wohlthut, das hängt nicht vom Zufalle, nicht vom Glücke ab, ſondern es erhält dieſe ſeine Gewalt von mir ſelbſt und namentlich von der Fähigkeit und Einrichtung meines Herzens. Und von mir, von meiner Natur kann ich nicht ſagen, daß ich ein Glück ſey; ich bin mir ſelbſt nichts Zufälliges; nicht durch eine mit mir zuſammentreffende, mir ohne mein Zuthun zugefallene Urſache ward ich: ich müßte ſonſt geweſen ſeyn, ehe ich ward; wie könnte ſonſt mir eine Urſache meines Werdens beygekommen ſeyn? Ich meyne: augenſcheinlich ſezt dasjenige, was mir begegnen ſoll, mein Daſeyn ſchon voraus. — Man ſieht hieraus, wie nichtig der Gedanke iſt: daß wohl auch mein Verdienſt und meine Belohnung, welche beyde blos aus mir, und durch mich allein entſtehen können, ein Glück für mich ſeyn könnten; weil ja ich ſelbſt mir als ein Glück erſcheinen müſſe.

Das Unglück das mich trift, iſt eine Sammlung von Urſachen, die ohne mein Zuthun zuſammentreffen, und die mir ein Leiden zuwege bringen. Von ihrem Daſeyn alſo, von ihrer Verkettung, von ihrer Richtung auf mein Uebel, folglich auch von dieſem ſelbſt, bin ich und mein Wille die Quelle nicht. Auch das Uebel, welches das Unglück ſtiftet, wird zuweilen Unglück genannt. Man halte es mit dieſer leztern Benennung wie man will, wir verſtehen uns; in beyden

Bedeu-

Bedeutungen des Wortes ist mein Unglück nicht meine Schuld ſelbſt, ſondern beyde, Schuld und Unglück, ſind Antipoden von einander. Meine Schuld ſchließt ſich blos an mich und meinen Willen, als an ihre ausſchließliche Urſache an; das Unglück dagegen weiß nichts von meinem Willen, es richtet ſich in ſeinem Seyn und Einbringen nicht nach ihm. Meine Schuld iſt ein innres perſönliches Uebel; das Unglück iſt ein äuſſeres: jene iſt ein Uebel, das an ſich ſelbſt widrig iſt; dieſes, das Unglück, iſt ein bloſes, wahres oder vermeyntes, bedingtes Uebel. Ich kann zu meinem Unglücke mit meinem Willen das meine beygetragen haben; was mir dann als der Miturſache davon angehört, iſt Nachtheil meiner Schuld, iſt aber nicht meine Schuld ſelbſt. — Beleidigungen ſind auch ein Unglück für mich, wenn ich ſie in Rückſicht auf meine Unſchuld betrachte; denn alsdann treffen ſie mich durch Zufall; ſie ſind nur Beleidigungen in Beziehung auf die Schuld meines Beleidigers und in Rückſicht auf das Leid, das ſie mir verurſachen. — Das Leiden des Unglücks iſt daher keine Strafe; aber Züchtigung kann es ſeyn. Es iſt keine Strafe; denn es richtet ſich ein ſolches Leiden nicht ſo wie die Strafe nach meiner Schuld, ſondern nach den Unglücksfällen, und dieſe können mit ihrem Maaße nie mit dem Maaße meiner Schuld ins Gleichgewicht treten; es iſt nicht Gefühl meiner Schuld, es iſt kein Leiden, das von meiner Schuld nothwendig gemacht und durch ihre Natur ſelbſt herbey geführt würde, es iſt kein ſelbſtverſchuldetes Leiden, ſo wie das Strafleid, ſondern es iſt zufällig für mich durch ſeinen zufälligen Gegenſtand. — Das Leiden des

Unglücks iſt meiſt täuſchender Art, es iſt das Leiden des Kindes, das ſein Kleid und ſeinen Körper mit ſich ſelbſt verwechſelt, und in dem Verderben ſeines Kleides ſein eignes perſönliches Verderben fühlt; es iſt das Leiden eines Thoren. Die Strafe hingegen iſt ein wahres Leiden, mit ihr fühlt man das Schuldübel, das und was es iſt. — Dabey können wir zwar nicht läugnen, daß ein Unglück mit ſeinem Leiden auch dann und wann zum Strafmittel werde, und das Bewußtſeyn unſrer Schuld, demnach auch das Gefühl, die Strafe derſelben vermittle; allein auch ſelbſt von dieſer Seite betrachtet iſt es, zuſammt ſeinem Leiden, nicht Strafe ſelbſt; ja unter der Vorausſetzung, daß die von ihm erweckte Strafe heilſam iſt, iſt es nicht einmahl Unglück, ſondern vielmehr Glück, ingleichen auch alsdann, wenn es Züchtigungsmittel iſt; alsdann wird es nur in Hinſicht auf jenes von ihm veranlaßte Leiden, welches uns wohlthätig wird, Unglück genannt. — Von den Anſichten des Glücks und Unglücks, die uns die Religion und Moral eröfnet, werden wir in der Folge Gelegenheit finden uns weiter zu unterhalten.

Soll die Ahndung eines Unrechts nicht Ausübung der Rache, oder ſoll es nicht Züchtigung überhaupt ſeyn — denn auf beydes deutet der Sprachgebrauch mit dem Worte Ahndung; — ſoll ſie alſo eine beſondere, wegen einem gethanen Unrechte unternommene Handlung bezeichnen; ſo weiß ich keine, worauf der Gebrauch des Wortes mehr hinführte, als jene Art von Züchtigung, die durch Strafmittel, und durch das mit ihnen aufgeregte Schuldgefühl

gefühl vorgenommen wird, kurz eine Züchtigung durch eigentliche Beſtrafung. Denn ein Unrecht ahnden heißt gemeiniglich, dem Thäter dieſes ſein Unrecht — und kein anderes Uebel, mit deſſen Leiden man ſich ſonſt wohl an ihm rächen, oder ihn züchtigen könnte, — gehörig, zu ſeiner ernſten künftigen Warnung, zu fühlen geben. Dieſe Art von Züchtigung verdient allerdings einen beſondern Namen, indem ſie eine ſo wichtige ſittliche Angelegenheit iſt, und in mancher Rückſicht vor jeder andern Züchtigungsart den Vorzug hat, aber auch ſehr leicht mit dieſen, ſo wie mit Rächung, und zwar immer mit Gefahr der Gerechtigkeit, verwechſelt werden kann. — Um der Tiefe des Unrechtfühlens willen, die bey dem der ſein Unrecht ahndet, angetroffen wird, jede Art ſeiner Erwiederung gegen das Unrecht Ahndung nennen zu wollen *), dazu würde um ſo weniger Grund vorhanden ſeyn, da auch der Rachſüchtige, ja ſelbſt der Beſtrafer, und der Züchtiger dieß tiefe Gefühl haben kann, folglich eine Ahndung in dieſer Rückſicht ſowohl Rächung, als Beſtrafung, als auch Züchtigung überhaupt ſeyn könnte. Der Begriff einer Ahndung bliebe alſo äuſſerſt unbeſtimmt und vieldeutig; wir haben aber Grund genug darauf zu ſehen, daß Worte und Begriffe, welche, ſo wie der den wir eben behandeln, in das ſittliche, und nicht blos in das pſychologiſche Fach gehören, endlich einmahl eine Beſtimmtheit nach richtig betrachteten Gegenſtänden, ich meyne eine objektive Wahrheit und Gültigkeit erhalten. Aber mir ſcheint es, daß das Wort Ahndung im Sprachgebrauche nicht einmahl auf ein

T 2 tiefes

*) Vgl. S. 15.

tiefes Gefühl deſſen, welcher ahndet, ſondern vielmehr auf ein aufzuregendes tiefes Gefühl des Unrechts bey dem, der Unrecht gethan hat, hinweiſe; eben ſo, daß Ahndung auf eine Züchtigung wegen einem, mehr und minder beträchtlichen, Unrecht ſich beziehen laſſe, ſo daß im Sprachgebrauche durchaus kein Grund zu einem andern, als zu dem eben angeführten Wortſinne liege. Doch es iſt genug, daß ich eine Sache angezeigt habe, die ſich mit dem Namen der Ahndung ſehr wohl verträgt; ich kann es nun ruhig den Wahrheitsfreunden überlaſſen, welche Wortbedeutung ſie künftig in Abſicht des Ausdrucks Ahndung beybehalten wollen. Ich bedaure nur, daß ich ſo oft, und öfter als mir lieb iſt, bey Wortbeſtimmungen mich verweilen muß; aber es iſt nun einmahl nicht anders: ſoll Wahrheit und Gerechtigkeit gefördert werden, ſo muß wohl dergleichen erſt berichtigt ſeyn, weil von dieſen Wortbeſtimmungen die Einſicht oder Verkennung der Wahrheit, und was im Leben darauf gebaut wird, eben ſo wohl abhängt, wie in der Rechenkunſt die Richtigkeit oder Falſchheit deſſen was herauskommen ſoll, von der Beſtimmung und dem Gebrauche der Ziffern; wer da einer 3 die Bedeutung einer 6 gibt, kommt gewiß nicht wohin er will. — Wer alſo ein Unrecht ahnden will, muß ſich überzeugt haben, daß der Thäter des Unrechts in Wahrheit Schuld habe; er hat dann die Abſicht, ihn dafür zu züchtigen, ihn dadurch von einem ähnlichen künftigen Unrechte abzuhalten, und zwar mit dem Schuldgefühle, das er durch Strafmittel in ihm erweckt und erneuerlich macht.

Ent-

Entgeltung iſt ein Leiden, das Jemand von einem, der etwas Widriges erfahren hat, gleichgeltend entgegen empfängt. Es kann ſie der Schuldige und Unſchuldige zu leiden haben; ſie kann von Zorn und Mißlaune, von Rache und Gerechtigkeit herkommen, und bald das Leiden des Nachtheils und des Unglücks, bald der Schmerz der Beleidigung und der Schuld ſeyn. — Mancher muß entgelten, was ein anderer verſchuldet hat. —

Die Vergeltung iſt Ausgleichung; ſie kann auf angenehme und widrige Gefühle ausgehen, indem ſie ſich auf zu vergeltendes Verdienſt, und auf Schuld, auf die auszugleichende Nüzlichkeit und Schädlichkeit bezieht. Bald iſt der (im äuſſern Gerichte ſitzende, bürgerliche) Vergelter derjenige, der für geleiſtete Dienſte, ſie mögen nun verdienſtlich ſeyn oder nicht, den gerechten Lohn austheilet; bald der welcher Entſchädigung und Erſatz, Rüge und Wehrgeld für ein mehr oder minder ſchuldiges, widerrechtliches Verfahren fodert; bald iſt der (leidenſchaftliche) Vergelter ein Rächer, der nach ſeiner Meynung gleiches mit gleichem zu erwiedern hat; bald aber auch ein (ſittlicher) belohnender und beſtrafender Vergelter, der die Werkzeuge des Verdienſt- und Schuldbewußtſeyns veranſtaltet, und vermittelſt ihrer gerechte Belohnung und Strafe zu erwecken bemüht iſt; aber nie iſt er ein Zuchtmeiſter, denn dieſer vergilt niemals. Kurz, Vergeltung paßt von einer Seite auf alles erzeigte Nüzliche und Schädliche, auf jedes empfangene Gute und Böſe, auf Verdienſt und Schuld, und von der andern Seite auf alles, womit

das Gute und Böſe, ſeinem Werthe und ſeiner Geltung nach, ins Gleichgewicht kommen, und erwiedert werden kann.

Ich will noch einmahl einige von den bisher entwickelten und beſtimmten Begriffen nebſt ihren Worten zuſammen ſtellen, um meinen Leſern die Unterſcheidung und den Ueberblick zu erleichtern.

Jede Sache, welche Luſt gewährt, und die um deßwillen ein Gegenſtand unſers Willens iſt, iſt ein (ächtes oder unächtes) Gut; und wenn ſie Unluſt gebiert, und auch deßhalben Gegenſtand unſers Willens iſt, ſo iſt ſie ein (ächtes oder unächtes) Uebel.

Das Gute an ſich iſt dasjenige, das durch ſich ſelbſt das Herz erfreuen kann. Dergleichen iſt nur unſere Güte und Würde. In ſo fern dieſe nun ganz ausſchließlich ein ſelbſterwerbliches Gut ſeyn kann, iſt ſie für uns auch nur allein verdienſtlich, und wenn ſie in der That und wirklich von uns iſt ſelbſterworben worden, ſo iſt ſie Verdienſt.

Das Böſe an ſich iſt das an ſich ſelbſt widrige Böſe. Von dieſer Art iſt nur unſere Unwürde, die wir ſelbſt vermeiden können, und in ſo fern iſt ſie verſchuldbar; wenn ſie aber in der That nicht vermieden iſt, da ſie wohl hätte vermieden werden können, ſo iſt ſie unſere Schuld.

Das Bedingtgute, oder das Mittelgut iſt ein ſolches, das eine Luſt vermitteln hilft; ſo wie das Bedingtböſe ein ſolches, das eine Unluſt veranlaßt.

Iſt

Iſt dieſes Gut von der Art, daß es die Luſt am ächten Verdienſte vermittelt; ſo iſt es Belohnungsmittel; und iſt dieſe Art vom Böſen darauf gerichtet, daß es das wahre Schuldgefühl vermittelt, ſo iſt es ein Strafmittel. Als Belohnungsmittel iſt ein ſolches Gut noch kein Nutzen, und als Strafmittel iſt ein ſolches Uebel noch kein Schaden.

Das Mittelgut, welches (in Wahrheit oder nur vermeynter Weiſe) als ein Förderungsmittel des an ſich Guten, ich meyne der Menſchen-Würde erſcheint, und dadurch Luſt erweckt, iſt ein Nutze, ein nützliches Gut; das Bedingtböſe, das als ein Hinderniß der Menſchengüte, oder als ein Förderungsmittel unſrer Schuld erſcheint, iſt ein Schaden, ein ſchädliches Uebel. — Belohnungs- und Strafmittel, ja ſelbſt Belohnung und Strafe können auch beydes, nämlich Nutzen und Schaden, ſeyn, ſo fern ſie auf das weitere Fortkommen im Guten bezogen werden, das ſie fördern oder hindern können.

Das Bedingtgute iſt Vortheil, wenn der Eigenthümer deſſelben es miterworben, es iſt guter Lohn, wenn er es andern Menſchen abverdient hat. — Das Bedingtböſe iſt Nachtheil, wenn der Eigenthümer von ihm es mitverſchuldet, es iſt böſer Lohn, (wie die Entſchädigung, die Rüge, und das Wehrgeld,) wenn er es ſich durch ſein ungerechtes Betragen gegen andere von dieſen zugezogen hat. Vortheil und Lohn kann Belohnungsmittel allein, kann Nutzen allein, kann aber auch beydes zugleich ſeyn. —

Das Bedingtgute iſt Geſchenk, wenn es der Eigenthümer blos durch die Gütigkeit anderer erhalten hat. Als ſolches kann es bald bloſes Belohnungsmittel, bald bloſer Nutzen, bald auch beydes zugleich ſeyn. — Das Bedingtböſe iſt Beleidigung, wenn es der von ſeiner Seite daran unſchuldige Eigenthümer durch die Schuld eines andern, als einen Schaden annehmen mußte; dergleichen ſind die ſchädlichen Nachübel, die ſchädlichen Belohnungs- und Strafmittel, die ungerechten ſchädlichen Züchtigungs- und Sicherungs-Werkzeuge, und andere.

Das Bedingtgute iſt ein Glück, in ſo fern es ſeinem Eigenthümer durch ihm zufällige Urſachen zu Theil wird; das Bedingtböſe iſt Unglück, in ſo fern es dem, den es betrifft, durch ihm zufällige Urſachen geeignet wird. Glück kann Belohnungsmittel, kann Nutzen, und folglich auch Bildungsmittel ſeyn; ſo wie Unglück Strafmittel, Schaden, und Züchtigungsmittel.

Das Bedingtgute als ein Nutzen iſt Bildungsmittel, wenn und in ſo fern es mehr zur Entwicklung des ſittlichen Menſchen, als zur Erreichung anderweitiger Zwecke, zunächſt hinzielt. — Das Bedingtböſe iſt, aber nicht als Schaden, ſondern als Nutzen, Zuchtmittel, in ſo fern es das Widerſpenſtige im Menſchen bezwingen, und für Recht und Güte zahm machen hilft. — Bildungsmittel kann Belohnung und Belohnungsmittel, kann Vortheil, Geſchenk und Glück ſeyn; Zuchtmittel zu werden iſt aber nur Strafe und Strafmittel, Nachtheil und Unglück fähig: denn Schaden, alſo

alſo auch Beleidigung iſt kein Nutzen, folglich kein Zuchtmittel.

Sicherungsmittel des Rechts und Eigenthums müſſen dem, gegen den ſie gebraucht werden müſſen, an ſich weder Uebel noch Güter, aber ſie können beydes ſeyn. Man kann z. B. Jemanden zur Erfüllung ſeiner vollkommnen Pflichten durch Unterricht und Ueberzeugung, durch Lockungen und Drohungen, aber auch durch Schläge und Güterberaubung nöthigen.

So weit dieſe wiederholte kurze Zuſammenſtellung.

Das wäre denn die Anzahl von Sachen, Begriffen und Wörtern, die eine nähere oder entferntere Aehnlichkeit mit Belohnung und Strafe haben; wenigſtens ſind manche davon, ob ſie gleich mit dieſen leztgenannten Gegenſtänden wenig oder nichts gemein haben, ſo wie die Sicherungsmittel, mit ihnen vermengt worden, und ſie verdienten ſchon in dieſer Rückſicht einer Erwehnung und Beleuchtung. Daß die vorgetragenen Sachen und Begriffe in der That unterſchieden, und der Natur und Wahrheit getreu dargeſtellt worden ſind, hoffe ich jedem aufmerkſamen Betrachter einleuchtend gemacht zu haben: daß auch alle gebrauchten Benennungen derſelben Jedermann gefallen werden, iſt freylich weniger zu erwarten; indem die Worte nicht ſo von ſelbſt zu einem beſtimmten Gebrauche Anleitung geben, als die treu dargelegten Sachen zur Bildung beſtimmter Begriffe, und alſo der Sinngebrauch dem Belieben mehr, als die Sacherkenntniß ausgeſezt iſt. Doch



hoffe

hoffe ich auch dieſer Benennungen wegen bey denen, die die Grundſätze, an die man ſich in der Wahl der Worte zu halten hat, dabey vor Augen hatten, Billigkeit genug zu finden. Und, was vielleicht noch mehr iſt, wenn man ſich einmal von der Wichtigkeit und Nothwendigkeit, eine jede beſondere Art von Sachen auch beſonders zu benennen, überzeugt hat, — und dieſe Ueberzeugung iſt ja, dünkt mich, ſehr leicht zu erhalten, indem ſie ſich aus den alltäglichen Bemerkungen ſo vieler handgreiflichen übeln Folgen, die aus vieldeutigen blos beliebig gebrauchten Wortbedeutungen entſtehn, gleichſam von ſelbſt aufdringt, — wenn man, ſag' ich, auch nur bey einigen Funken von Wahrheits- und Rechtsliebe, ſich einmal von der Nothwendigkeit nach wahrerkannten Sachen eingerichteter Wortbeſtimmungen überzeugt hat; ſo, denk' ich, wird man im Wortgebrauche, der auf ſolchen Gründen, wie dem unſrigen zur Stütze dienen, beruht, nachgiebig genug ſeyn; alsdann wird man, damit etwa einem unbeſtimmten und verwirrenden Sprachgebrauche (der nur in Hinſicht äuſſerſt weniger Worte eine allgemeine Geltung, geſchweige denn in Rückſicht aller Worte eine Allgemeingültigkeit erhalten hat,) ſeine Heiligkeit geſichert werde, oder vielmehr damit man alte und neue verwerfliche Meynungen eigenliebiſcher und eigennütziger Weiſe geltend machen könne, ſich nicht ſo weit vergehen, daß man mit der Verweigerung des Gebrauchs einiger gewiſſermaßen neugeprägten Worte, auch die Sachen, die ſie andeuten, wieder zu verfinſtern, und ſie dem Spiele der Leidenſchaft und der Lüge noch ferner auszuſetzen den Entſchluß faſſe. Das iſt es, was ich

von

von meinen Zeitgenoſſen, denen, wenn man anders den Verſicherungen noch trauen darf, das Wohl der Wiſſenſchaft und Menſchheit ſo ganz vorzüglich am Herzen liegt, mit Zuverſicht erwarte. Sie werden auf die Sachen und die Richtigkeit ihrer Begriffe ſehen, und dieſe durch Worte, die nach ihnen beſtimmt ſind, zu erhalten ſuchen, wenn auch dieſe Wortbeſtimmungen von den bisher üblichen, mehr als man wünſcht, abweichen ſollten. Sie werden bedenken, daß nicht die Sachen ſich ändern, daß ſie weder ſich vermehren noch vermindern laſſen, ſondern daß nur die Worte und die Beſtimmung ihres Sinnes in unſrer Gewalt ſind; daß wir es jezt nicht ändern können, wenn dieſe Worte bisher ſachwidrig gebraucht wurden, folglich auch das nicht, daß ihnen um der Sachen willen, die ſie andeuten ſollen, einige Gewalt angethan werden muß; daß es ja wohl gleichviel gelte, ob dieſer oder jener Forſcher der erſte iſt, den Glück und Wahrheitsliebe zu einer hellern richtigern Anſicht dieſer Sachen, und zur Auflöſung der verwirrten ſich darauf beziehenden Sprache leitete; und daß darum einem jeden andern der Weg offen gelaſſen ſey, ſich Verdienſt dabey zu erwerben, und zwar namentlich dadurch, daß er die Richtigkeit der gegebenen Begriffe aus gehöriger Unterſuchung und Nachprüfung anzuerkennen, und ſich dann von der Schicklichkeit der gebrauchten Zeichen und Namen derſelben zu überzeugen, und um des unermeßlichen Guten willen, das daran hängt, auf ſie und auf ihren beſtimmten Sinn, ſo viel an ihm liegt, zu halten bemüht iſt. Kurz, ich traue meinen Zeitgenoſſen ſo viel ächte Wahrheits- und Gerechtigkeitsliebe zu, als nöthig iſt,

iſt, über Wortſticheleyen die Sachen nicht zu überſehen und zu verkennen, und ſich in einen wohlbegründeten Wortgebrauch mit der Ueberzeugung zu fügen: daß ihn das Fortkommen der Wahrheit und Gerechtigkeit nun einmal unnachlaßlich fodere.

---

## Prüfung anderer Theorien von Belohnung und Strafe.

Meine Abſicht bey dieſer Prüfung geht nicht dahinaus, den Leſern eine vollſtändige Geſchichte der ſittlichen Vergeltungslehre vorzulegen, ſo erwünſcht auch eine ſolche Geſchichte in mancher Hinſicht ſeyn möchte; ſondern ich will nur die Hauptmeynungen über dieſe Gegenſtände aus derſelben herausheben, ſie mit unſerer Theorie zuſammenſtellen, ihren Sinn und ihre Begründung beleuchten, und dadurch der Wahrheit und Ueberzeugung wo möglich auch von einer andern Seite einen Dienſt leiſten.

Ich fange bey den griechiſchen Weltweiſen an, davon die mehreſten, wie mich dünkt, der Wahrheit am nächſten kamen, und ſie vielleicht ganz würden getroffen haben, wenn ſie das für wahr Erkannte feſt gehalten, und genauer und ſchärfer daraus gefolgert hätten.

Sie räumten nämlich ein: daß das Weſen der Tugend in einer Schönheit der Seele beſtehe, die durch ſich ſelbſt gefalle; daß dieſe Schönheit der Zielpunkt

punkt ſey, wonach der Menſch ſtreben müſſe, eben um ihres eigenthümlichen Reizes willen, den die Natur ihr allein verliehen habe. Die äuſſern Güter, überhaupt alles, was noch auſſer der Tugend und jener Schönheit gut genennt werden kann, würdigten ſie faſt durchgehends richtig; ſie geſtanden ihnen zwar eine Nützlichkeit zu, aber ſie erhoben ſie nicht leicht zu dem, was für ſich ſelbſt wünſchenswerth iſt, vielleicht darum weil ſie fanden, daß ſie den Menſchen nicht durch ſich ſelbſt erfreuen können.

Die Grundlage zu dem Glauben an eine Selbſtbelohnung der Tugend war alſo da; noch ein Schritt der Unterſuchung, und ſie waren auf dem nämlichen Punkte, worauf uns die nähere Betrachtung der ſittlichen Natur führte. — Iſt jener an ſich ſelbſt liebenswürdige Charakter der Menſchen, von dem ihre tugendhaften Handlungen Zeugen ſind, das lezte, bey dem alle ihre Wünſche ſtehen bleiben müſſen; was gibt es dann noch auſſer ihm, womit das Edle im Menſchen, ſein Verdienſt, belohnt und gekrönt werden könnte? Muß nicht dasjenige, womit das Verdienſt ſoll vergolten werden, wo nicht wünſchenswerther, doch wenigſtens eben ſo wünſchenswerth, eben ſo liebenswürdig, wie das Verdienſt ſelbſt ſeyn? Da nun aber jener verdienſtliche Seelenadel allein wünſchenswerth für ſich ſelbſt, und einzig das lezte Ziel unſrer Wünſche ſeyn ſoll; wie kann der Menſch, ohne in einen Widerſpruch mit ſich ſelbſt zu fallen, nach einer weitern Belohnung, als die iſt, die ihm die Natur in dem Wohlgefallen an der Schöne, Veredlung und Würde ſeiner Seele verſchafft, ſich

umſehen? — So ohngefähr würde das Raiſonnement ausgefallen ſeyn, wenn dieſe Tugendlehrer, ihren vorangängigen Behauptungen getreu, die Lehre von der ſittlichen Vergeltung, deren Keime in ihren Grundſäzen lagen, unverfälſcht hätten darſtellen wollen. Manche von ihnen beſtanden auch wirklich auf dieſer Lehre; andere aber gleiteten wieder von dem rechten Wege ab, und nahmen in die Belohnung der Tugend auch noch äuſſere Güter und ihre Freuden auf.

Plato *) fand, ſo wie ſein Lehrer Sokrates, in der innern Beſeeligung, die die Tugend durch ſich ſelbſt

*) Da ich wünſche, auch von ſolchen Männern geleſen und geprüft zu werden, deren Muße ihnen nicht erlaubte ſich in die griechiſche Sprache einzuſtudieren; ſo ſey es mir vergönnt, auf die für ſie genießbaren lateiniſchen und deutſchen Ueberſetzungen und neuern Bearbeitungen der griechiſchen Philoſophen zu verweiſen. Ich glaube nicht, daß ſie, was unſern vorliegenden Zweck anlangt, dabey verlieren. Zu dem Ende verweiſe ich ſie auf des gelehrten Herrn Morgenſterns Commentat. de Platonis republica Comment. II. — Nebenbey ſey es mir auch erlaubt, hier eine Stelle aus Plato's Sympoſium einzurücken, wo er von dem an ſich ſelbſt liebenswürdigen Schönen, als dem Gegenſtande wahrer Tugend, redet. Ich glaube, wenn der Leſer das Bild der ſittlichen Natur, das wir vorhin nach ſeinen Hauptzügen dargelegt haben, und was dabey von der Seelenſchöne (S. 184.), und von reinen Beweggründen geſagt worden iſt, damit zuſammen halten will; ſo wird er finden, daß der Seher in die Geheimniſſe des Sittlichen tief eingedrungen ſey. Das ſind ſeine Worte:

ſelbſt verſchaft, die ſchönſte und vorzüglichſte Belohnung des Verdienſtes. Allein, ob er gleich den übrigen Gütern nur in ſo weit einen Werth einräumte, als ihr Gebrauch zu der innern Zierde des Menſchen verhelfen kann; ſo lenkte er doch wieder zu der Meynung ein: daß wo nicht in dieſer, aber doch gewiß in jener Welt, die Tugend und ihr Verdienſt mit einer äuſſern Glückſeligkeit werde belohnt und ſchadlos gehalten werden; dort, meynt er, werde die Gottheit den Tugendhaften, auſſer ſeiner freylich vorzüglichſten innern Belohnung, auch noch mit Freuden äußerer Güter vergelten.

Das

te: "Welch ein Schauſpiel müßte das für uns ſeyn, wenn es uns einmal gelänge, die Schönheit ſelbſt in ihrer Einfalt, Reine, und Unvermiſchtheit zu erblicken? — ich meyne nicht jene in irrdiſches Fleiſch, in Farben, und den vielfachen vergänglichen Wechſel von Formen eingehüllte Schönheit, ſondern das Göttliche, in ſich ſelbſt allein Schöne. Könnteſt du glauben, daß das Leben des Menſchen ungenüzt hinflöße, der unverrückt nur dieſen Abſtral Gottes beſchaute, nur dieſe Blüte betrachtete, unabwendbar, und immer in der Nähe deſſelben lebte und webte? Oder meynſt du nicht vielmehr, wenn er dieſe Schönheit mit dem Auge, dem es allein ſichtbar iſt, erblickte, daß es dann ihm ganz allein gelingen würde, nicht Scheinbilder der Tugend, — denn er haftete nicht an dem Schein — ſondern wirkliche Tugenden hervorzubringen, als einer, der ſich nur an das Reelle hält? Hat er aber einmal ächte Tugend gezeugt und großgezogen; ſo iſt ſein glückliches Loos, Liebling und Verwander der Gottheit, und ſoweit es ein Menſch ſeyn kann, unſterblich zu werden." —

Das Widerſprechende in dieſer Platoniſchen Meynung leuchtet von ſelbſt ein. Wenn bey ihm äußere Güter nur in ſo weit einen wahren Werth haben und Vergnügen gewähren können, als ſie zur innern Veredlung und Würde etwas beytragen; wenn ſie alſo bloſe Hülfsmittel der Tugend ſind; wenn das Vergnügen, zu dem ſie den Tugendhaften verhelfen können, nur in der Freude über die innere Schöne, wozu ſie behülflich ſind, beſtehen kann: — wie iſt es dann möglich, auch von ihnen ein belohnendes Vergnügen zu erwarten, das ſie dem Menſchen durch ſich ſelbſt verſchaffen ſollen, ein Vergnügen, welches ſie ja, als blos nüzliche Dinge, durchaus nicht geben können? Um von den Auſſendingen Vergnügen für die Tugend erwarten zu laſſen, und ihnen eine belohnende Kraft zuzuſchreiben, mußte ihnen Plato jene eigenthümliche Liebenswürdigkeit, jene Güte an ſich zuſchreiben, die er ihnen vorher, da er ſie als bloſe Diener und Gehülfen der Tugend betrachtete, ohne Zweifel mit Recht abgeſprochen hatte. Aber Plato konnte ſich eben ſo wenig, als manche neuere, von der Meynung losreiſſen: daß ein großer Theil von unſrer Luſt und Unluſt auf eine ſinnliche Weiſe, nämlich durch gewiſſe Eindrücke, die die Dinge auf unſere Seele machen, geradezu entſtehe *). Indem er nun ſich dieſer Meynung überließ, dachte er ſich ein großes Maaß von Vergnügen, das er neben jenem, welches aus der bewußten Selbſtgüte ſeinen Urſprung nimmt, und welches, ſo weit es Wahrheit haben ſoll,

*) S. Tennemanns Syſt. der Plat. Philoſ. 3. B. S. 214. u. f.

ſoll, — denn er kannte den Unterſchied zwiſchen einem wahren und falſchen Vergnügen *) — nur die Tugend zur Quelle hat, als eine Gabe der äuſſern Natur anſah, und als einen beſondern Gegenſtand unſrer Wünſche betrachtet. Hiemit verband er alsdann den Gedanken: daß unſere ſinnliche Natur ein gerechtes Verlangen nach dieſer ſinnlichen Luſt hege, welches zu befriedigen aber die Gottheit ſich vorbehalten habe, damit ſie darin bezeugen könne, daß ihr unſer Wohl- und Uebelverhalten nicht gleichgültig ſey. Das Wohlgefallen Gottes an unſrer Tugend, dachte Plato, könne in Beziehung auf uns nicht ohne Folgen ſeyn. Da nun die innre Selbſtbelohnung ohnehin, und ohne daß ſich ein Gott dabey geſchäftig zeige, das Erbtheil der Tugend ſey; ſo bleibe nichts anders übrig, als daß er ſich vorbehalten müſſe, den Tugendhaften mit jener Zugabe von Weltluſt zu belohnen, die die Tugend durch ſich ſelbſt nicht verſchaffen könne. — Es ſey hier genug, dem Plato und denen, die hierin ihm gleich denken, den Beweis aufzulegen: daß das menſchliche Herz in Wahrheit mit einer ſolchen Sinnlichkeit, d. i. mit der Fähigkeit ſich durch äuſſere Eindrücke rühren, oder auch nur ſo geradehin durch die Vorſtellungen äußrer Dinge in Thätigkeit verſetzen zu laſſen, ſo wie man ſie bey dieſem Raiſonnement annimmt, begabt ſey; daß alſo auch jener Wunſch nach noch andern Freuden, als die ſind, welche die Tugend dem Herzen eines Jeden von ſelbſt abgewinnt, nicht eine bloſe Frucht unſrer Unwiſſenheit und Thorheit, ſondern eine nothwendige Folge unſrer Natur ſey; daß die Tugend



*) S. ebendaſ. S. 216.

mit einer ſolchen Luſt von auſſen ſich vergolten und ſchicklich gepaart halten könne, nicht weniger daß ſie ſich mit ihr jemals ins Gleichgewicht bringen laſſe; endlich auch daß die Gottheit, die uns wie ihr Ebenbild behandelt, unſerm Wohlverhalten und unſerm Verdienſte mehr und noch etwas anderes zugeſtehen werde und müſſe, als was ſie unſrer Würde, durch ihre Verbindung mit unſerm Herzen und deſſen Einrichtung, ſchon zuerkannt hat, nämlich jene beſeeligende Wonne, wie ſie die Gottheit ſelbſt für ſich und ihr Verdienſt aus der Fülle ihrer unermeßlichen Güte ſchöpft. So lange Plato und die Mitgenoſſen ſeiner Meynung dieſen Beweis ſchuldig bleiben, — und wenn nicht alles trügt, ſo iſt im vorigen dargethan worden, daß ein ſolcher Beweis die Natur des Menſchen gegen ſich habe, — ſo lange ſind wir berechtigt anzunehmen, daß er in dieſer ſeiner Meynung nicht als göttlicher Plato die Sprache der Menſchheit rede, ſondern mit dem gemeinen Haufen die Sache der Menſchlichkeit verfechte, und indem er auf ihre Seite tritt, ſeinen Poſten im Dienſte der Weisheit verlaſſe. — Und wenn wir auch mit ihm annehmen könnten: daß einige Auſſendinge durch ſich ſelbſt, durch den Reiz, den ſie in unſrer Sinnlichkeit hervorbringen, uns Luſt verſchaffen können; ſo würde dieſe Luſt in der Gedankenreihe des Plato denn doch nur als eine nützliche, für unſre Tugend und ihre eigne Beſeeligung vortheilhafte Sache ihren Plaz einnehmen, aber nie als eine Belohnung des Verdienſtes: indem mit dem Nützlichen die Tugend zwar gelohnt, aber niemals belohnt gedacht werden kann; denn alles, was der Tugend untergeordnet ſeyn, und blos zu ihrer und ihrer

Freu-

Freude Entſtehung beytragen ſoll, muß ihr vorangehen, aber nicht, ſo wie die Belohnung, ihr folgen und an die Seite geſtellt werden, geſchweige denn, daß es, als ein bloſer Nutzen, um ſein ſelbſt willen, ſo wie doch alle Belohnung, betrachtet und gewünſcht werden könnte.

Was noch beſonders die Strafen anbelangt, ſo ſcheint Plato in Rückſicht ihrer eben ſo, wie von der Belohnung, gedacht zu haben, nämlich: daß zwar die Sündenſchuld vorzüglich von ſelbſt wehe thue und ſtrafe, daß aber auch die Gottheit ihr Mißfallen durch ſinnliche Unluſt, die ſie über den Verbrecher verhängt, zu erkennen geben, und hiemit eine ſogenannte poſitive Strafe hinzuthun müſſe. Daß Plato auch den Menſchen ein ſogenanntes Strafamt, ich will ſagen ein Amt, für eine Sündenſchuld ein ihr gleichkommendes Uebel und Leiden zu beſtimmen und anzuthun, eingeſtanden habe; davon kann ich mich nicht überzeugen: ſeine Worte, hinter welchen man gewöhnlich den Begriff der Strafe ſucht, ſcheinen mehr auf Züchtigungs- und Sicherungsmittel, auf Entſchädigung, Rüge, Wehrgeld, kurz auf Löſung zu deuten; wenigſtens ſprechen ſeine übrigen Meynungen laut dafür. "Der Geſetzgeber, ſagt er *), muß darauf ſehen, ob einer dem andern aus gutem Herzen und auf eine rechtmäßige Weiſe genützt, oder geſchadet habe, und dann die zweyerley Sachen, Unrecht und Schaden, jede beſonders beurteilen. In ſeinen Geſetzen ſoll dafür geſorgt ſeyn, daß das Beſchädigte, ſo viel immer



*) S. Plato über die Geſetze, neunte Unterredung. In der Schultheßiſchen Ueberſ. 2 Theil. S. 171.

möglich, wieder gut gemacht, das Verlorne wieder hergeſtellt, das Gefallene wieder aufgerichtet, das Verwundete geheilt, für das Getödete Genugthuung verſchafft werde; überhaupt ſoll in ſeinen Geſetzen verordnet ſeyn, daß in jedem Falle die leidende Parthey vermittelſt eines gebührenden Löſegeldes mit dem Urheber des Schadens ausgeſöhnt, und Friede und Freundſchaft zwiſchen ihnen hergeſtellt werde." — Dieß in Rückſicht deſſen, was der Geſetzgeber in ſeinen Geſetzen in Abſicht des Schadens, den Jemand dem andern verurſacht, zu beſorgen hat. Nun kommt Plato auf das Unrecht, und gibt dem Geſetzgeber in Hinſicht deſſen das Amt eines Arztes *); die Stelle iſt zu wichtig, als daß ich ſie in einem bloſen Auszuge mittheilen ſollte, und ſie macht dem Alterthum wahrlich nicht wenig Ehre: "Das Geſetz ſoll den, der ein Unrecht verübt hat, ſey es groß oder klein, nicht blos nöthigen den Schaden zu erſetzen; ſondern es ſoll ihn auch belehren, und ſo viel an ihm iſt mit überzeugenden Gründen ihn dahin zu bringen ſuchen, daß er ſich in Zukunft ſo bald nicht wieder erfreche ſo etwas zu thun. Es mag nun durch Worte oder Werke, durch Luſt oder Unluſt, durch Ehre oder Schande, durch Geldbuße oder durch Entziehung gewiſſer Vortheile oder irgend ein ander Mittel bewirkt werden, daß einem alle Ungerechtigkeit verhaßt, und hergegen was recht iſt, an und für ſich ſelbſt lieb werde, oder wenigſtens nicht mehr widrig ſey, allemal wird das die Wirkung recht guter Geſetze ſeyn. Sieht aber der Geſetzgeber

*) S. ebendaſ. S. 171. 172.

geber, daß die Ungerechtigkeit bey einem eine (durch ſolche gelindere Mittel) unheilbare Seuche geworden iſt; ſo wird er für ſolche Leute in ſeinem Geſetze die erfoderliche (härtere) Züchtigung (nicht Strafe) beſtimmen. Sieht er klar ein, daß es für dergleichen Leute ſelbſt minder taugt länger zu leben, (welche feine Schonung der Menſchheitsrechte!) daß hergegen andere von ihrem Tode den doppelten Vortheil haben werden, daß ſie einerſeits durch das Beyſpiel der Züchtigung von Uebelthaten abgeſchreckt, anderſeits die böſen Menſchen aus der Stadt ausgereutet (und die Rechte andrer geſichert) werden; alsdann, aber auch nicht eher, muß der Geſetzgeber nothwendig gegen dergleichen Verbrecher mit der Tödung verfahren." — Zwar ſagt auch Plato: "daß nach aller Billigkeit, was (im Menſchen) als ein größres Uebel anzuſehen iſt, ſchärfer, und das kleinere gelinder behandelt werden ſolle", und er ſcheint damit anzudeuten, daß der Geſetzgeber für eine größere Schuld auch größere Uebel beſtimmen müſſe. Allein Plato verſteht hier ſicherlich unter dem größern Uebel, das härter ſoll angeſehen werden, blos einen tiefliegenden, hartnäckigen Seelenſchaden, gegen den der Geſetzverweſer ſtärkere Kuren und Kurmitttel gebrauchen muß; er ſpricht vorher von einem Todſchlag, der aus genährtem Zorne und mit Nachſtellung begangen worden iſt. Plato iſt nämlich, wie ſchon aus der vorhin angeführten Stelle erhellt, weit davon entfernt, die Schuld des Menſchen nach dem Schaden, den er ſtiftet, zu beſtimmen, — denn er unterſchied die Größe des Schadens und die Größe der Schuld, und ſagte ausdrücklich, daß jedes beſonders

beurteilt werden müſſe; ſeine Meynung konnte alſo nicht ſeyn, daß wer mehr Uebels ſtiftet, für ſeine Schuld, die deswegen auch größer ſeyn müſſe, auch mehr Uebels leiden ſolle. Und wenn er auch, in jener Stelle, den Geſetzgeber auf die größere Schuld des Uebertreters aufmerkſam machte, ſo geſchah es doch nur in der Abſicht, ihm zu ſagen, daß er bey der Wahl der Kurmittel darauf ſehen, nicht aber daß er ſie mit zuzufügenden Uebeln und Leiden ausgleichen, und dadurch beſtrafen müſſe. Doch genug von Plato's Meynungen; ſo viel leuchtet daraus beym erſten Anblick ein, daß, wenn er auch von der Vermiſchung des Strafamtes mit dem Züchtigungs- und Sicherungs-Amte nicht ganz könnte frey geſprochen werden, er doch den Schluß von der Wichtigkeit des Geſetzes und des Schadens, den die Uebertretung deſſelben nach ſich zieht, auf die Größe der Schuld, und von da auf die Größe des Uebels, das der Vergeltung wegen angethan werden müſſe, glücklich zu entkräften, und auch die Entſchädigung von Strafe, ſo wie die Züchtigung von Entſchädigung und Sicherung, wenigſtens da, wo er ausdrücklich davon handelt, ſehr wohl zu unterſcheiden ſuchte.

Ariſtoteles ſcheint in der ſittlichen Vergeltungslehre noch gereinigtere Begriffe zu haben, als Plato. Ich ſchlieſſe dieß aus dem Geiſte ſeiner Moral *), der im folgenden beſteht: "Der Geiſt des Menſchen, ſein eigentliches Selbſt, will immer gleichſam bey ſich ſelbſt ſeyn,

*) Vergl. die Ethik des Ariſtoteles, aus dem Griech. mit Anm. und Abhandl. von Dan. Jeniſch, Danzig 1791.

ſeyn, mit ſich ſelbſt leben. Das iſt ſein eigentliches Vergnügen *). — Glückſeligkeit, das höchſte aller menſchlichen Güter, iſt eine gewiſſe Kraftäuſſerung der Seele, (oder beſtimmter ausgedrückt, ſie entſteht aus dem Bewußtſeyn einer ſolchen Kraftäuſſerung und der darin bewieſenen Stärke und Würde,) ſie iſt eine Thätigkeit, die an und für ſich ſelbſt wünſchenswerth iſt. Wir nennen aber diejenigen Tugenden um ihrer ſelbſt willen wünſchenswürdig, bey welchen nichts als ihre eigene Thätigkeit erfodert wird **). Dieſe Tugenden und Thätigkeiten ſind durch ihre Natur angenehm. Daher braucht das Leben des Tugendhaften keine Vergnügen, als eines Angehänges der Glückſeligkeit: ſondern es enthält das Vergnügen in ſich ſelbſt †). Glückſeligkeit kommt alſo nicht unmittelbar von den Göttern, ſondern ſie wird durch Tugend aus eigner Anſtrengung erworben; ſie iſt Lohn und Zweck der Tugend, welche alle Menſchen üben können. Wenn es nun wahr iſt, daß das Natürliche auch immer das Beſte iſt; ſo muß es auch beſſer und vernunftmäßig ſeyn, mehr in dieſem Lohne der Tugend, als im äuſſerlichen Glücke, ſeine Glückſeligkeit zu ſuchen, und ſie dem Glückszufalle zu überlaſſen ††). Zwar bedarf der Menſch



*) Ebendaſ. S. 331.

**) Ebendaſ. S. 379. vergl. S. 331. u. 386.

†) Ebendaſ. S. 28. 29.

††) Ebendaſ. S. 31. 32. Wie Herr Jeniſch in den Aeuſſerungen des Ariſtoteles, die überall, in den klärſten Ausdrücken, auf eine Selbſtbeſeligung der Tugend hinweiſen, die Kantiſche Lehre angedeutet finden konnte, dürfte wohl manchem ſchwer zu begreiffen ſeyn.

zu ſeiner Tugend und ihrer Glückſeligkeit auch äußrer Glücksgüter; nämlich, einige davon ſind ihm Mittel und Werkzeuge der Tugend, deren braucht er aber wenige, wenn er nur grade genug beſitzt, um die tugendhaften Handlungen hervorzubringen; andere aber ſind ihm unentbehrlich, wenn der Genuß ſeiner Tugendglückſeligkeit nicht geſtört und getrübt werden ſoll, (das heißt, er bedarf ſie als Bedingungen und Mittel der Selbſtbelohnung; das erhellt aus den Worten: die Entbehrung gewiſſer Glücksgüter trübt und befleckt gleichſam die Glückſeligkeit.) *) Indeſſen findet die ganze Glückſeligkeit nur bey einer vollendeten Tugend, und in einem nach derſelben durchaus eingerichteten Leben ſtatt" **). — Dieſe Gedanken von der Glückſeligkeit zeugen, dünkt mich, laut genug von einer Selbſtvergeltung der Tugend und des Laſters, wenn ſie ſchon einer beſſern Beſtimmung, Entwicklung, Begründung und Reinigung noch ſehr wohl fähig ſind. Ariſtoteles würde auch ohne Zweifel ſeiner Theorie eine größere Vollkommenheit gegeben haben, wenn nicht auch er an einen ſinnlichen Urſprung eines Theils unſerer Luſt und Unluſt geglaubt, und wenn er ſeine Bemerkungen über wahres und täuſchendes Vergnügen dazu benutzt hätte, jenem Schimmer der Wahrheit, der ihm aus der Seelennatur entgegen kam, mehr nachzugehen. Denn ſo möchte ich das nennen, was er ſo treffend von dem Menſchen ſagt: "Vielleicht ſuchen alle weder das Vergnügen, was ſie zu ſuchen wähnen, noch das welches ſie

*) Ebendaſ. S. 32. vgl. S. 30. und 390.

**) Ebendaſ. S. 32.

ſie vorgeben, ſondern alle mit einander eines und das nämliche. Denn alle Dinge haben in ihrer Natur etwas göttliches" *). Der Gedanke iſt darin unverkennbar: daß jeder Menſch, ſo verſchieden die von ihm geſuchten Gegenſtände ſeiner Luſt zu ſeyn ſcheinen, und ſo ſehr mancher ſelbſt wähnt, bey ihnen nach ganz verſchiedenen Arten von Vergnügungen zu ſtreben, denn doch alle ſeine Wünſche im Grunde einzig und allein auf ſeinen eignen Selbſtwerth, der nur durch Tugend errungen wird, hinrichtet; weil zulezt alles Vergnügen des Menſchen nichts anders, als Luſt an ſeiner Güte und Würde, an dieſem Göttlichen, das die Natur ſeinem Herzen anweiſt, ſeyn kann. Wie viel Licht und Beſtimmtheit dieſe Wahrheit in die Vergeltungslehre bringe, läßt ſich ſchon aus unſerer vorigen Vergeltungstheorie abnehmen. — Uebrigens konnte Ariſtoteles an Belohnung und Strafe, die die Götter im Glück und Unglück den Menſchen ertheilen ſollen, ſo leicht nicht denken. "Wenn wir, ſagt er**), alle praktiſche Tugenden nach der Reihe betrachten; ſo erſcheinen ſie uns geringfügig, und der Götter unwürdig. Demohngeachtet aber behaupten wir, daß ſie da ſind und handeln: ſie müſſen alſo auch irgend eine Thätigkeit äuſſern. — Wenn alſo ein wirklich lebendiges Weſen weder moraliſch, noch auf irgend eine Weiſe praktiſch handelt, was bleibt ihm übrig, als — die betrachtende Thätigkeit? Es iſt alſo klar,



*) Ebendaſ. S. 276.

**) Ebendaſ. S. 389. wo Ariſtoteles beweiſen will, daß die vollkommene Glückſeligkeit eine betrachtende Thätigkeit ſey.

daß die beglückendſte Thätigkeit der Götter in der Betrachtung beſteht."

Aber nicht allein in der Lehre der ſittlichen Vergeltung, ſondern auch in der Abſonderung der mit Belohnung und Strafe verwandten, und gewöhnlich verwechſelten Sachen, ſcheint Ariſtoteles glücklich zu ſeyn. Denn ein Philoſoph, der den Staatsmännern Menſchenbildung zu ihrem eigentlichen Gegenſtande macht *); der die ſogenannten Strafen in der Geſezgebung für Arzeneyen hält, die durch das Gefühl des Schmerzens zur Beförderung des Wohlgefühls wirken **); der das Pythagoräiſche und Rhadamantiſche Recht, nach dem Jemand eben das dulten ſoll, was er dem andern gethan hat, in der Lehre der austheilenden und vergeltenden Gerechtigkeit ausgeſtrichen haben will †); der, was man ſonſt Strafe des bürgerlichen Richters nannte, darein ſezt, "daß er die ungleichen Theile dadurch gleich zu machen ſuche, daß er von dem Gewinnſt des Beleidigers abziehe", ††) — ein ſolcher Philoſoph, ſag' ich, kann weder in jenen Arzeneyen eine eigentliche Strafe, ein Schuld vergeltendes Gefühl, ſondern eine Züchtigung, noch kann er auch ſie in dieſer leztern ſogenannten Strafe des Rechtsverlezers, ſondern Erſatz und Entſchädigung gemeynt haben wollen. Ich will deswegen nicht behaupten, daß er die

*) Ebendaſ. S. 397.

**) Ebendaſ. S. 50.

†) Ebendaſ. S. 165.

††) Ebendaſ. S. 162.

die in der Gerechtigkeitslehre vorkommenden, einander verwandten Sachen mit Fleiß aufgeſucht und unterſchieden habe; denn es iſt ein anders, die Grundlage zu einer ſolchen Abſonderung und genauen Beſtimmung der Begriffe für wahr anerkennen, und bey Gelegenheit einiges ſeinen angenommenen Grundſätzen gemäß richtig ins Auge faſſen, und wieder ein anders, alles in ein Fach Gehöriges nach ſeinen Grundbegriffen gehörig ſcheiden und rein ausſchälen, kurz eine Lehre von ihren erſten Gründen aus völlig durchführen. Auſſerdem, daß in ſeiner Lehre der bürgerlichen Gerechtigkeit der Sicherungsmittel, und ihres Unterſchiedes von Strafe und Strafmitteln mit keinem Worte gedacht wird, ſcheint es auch, daß nicht einmahl die ächten Hauptbegriffe von Belohnung und Strafe von ihm jedesmahl feſtgehalten wurden. Ich will den Beweis dieſer Meynung eben nicht beſonders auf jene Stelle bauen, wo er ſagt: "der Unterſchied der freywilligen und unwillkürlichen Handlungen ſey für den Geſezgeber wichtig, um Strafen und Belohnungen gehörig zu vertheilen" *); denn hiebey läßt ſich immer noch an Lohn, Aufmunterungsmittel, Entſchädigung und Züchtigung denken; ja es läßt ſich ſogar denken, daß auch der bürgerliche Geſetzgeber es ſich zur Pflicht mache, in ſeinen Bürgern das wahre Verdienſt- und Schuldgefühl, ſo viel an ihm liegt, erregen zu helfen. Allein was für einen Begriff von Beſtrafen der Philoſoph damals in Gedanken hatte, da er einen Selbſtmörder durch den Staat mit einer öffentlichen Schande beſtrafen läßt **) — wobey

*) Ebendaſ. S. 68.

**) Ebendaſ. S. 188.

wobey man weder an Züchtigung, noch an Entſchädi-
gung, noch an Sicherung, noch an eigentliche Strafe
denken kann, iſt ſchwer zu ſagen; — oder ſollte er die-
ſen Fall nur als einen Beleg ſeiner Meynung, nicht
aber als eine von ihm gebilligte Sache anführen? So
dünkt es mich, und in ſo fern hätten wir nur bey ihm
über Vieldeutigkeit zu klagen, die denn aber freylich bey
durchaus beſtimmten Begriffen und Worten, und wenn
man ſie nach ihren klaren Unterſcheidungsmerkmalen im-
mer feſthält, nicht leicht vorkommen kann. Was ſoll
man aber bey ſeiner Behauptung denken: daß die Strafe
um deſſen willen, der ſie fodert, da ſey, damit ihm ge-
nug geſchehe? *) oder bey ſeiner juſtitia commuta-
trice? **) — Die Wahrheit liegt alſo bey ihm zwar
überall im Keime; aber ſie iſt noch nicht allenthalben
merklich herangezogen.

Aus einer genauen Vergleichung der oft verworre-
nen, und bey weitem noch nicht hinlänglich begründeten
Behauptungen der Stoiker ***) ergibt ſich ſo viel:
daß ſie die Tugend (ſie als Charakter eines Menſchen
angeſehen) für das Lezte, für das Gut an ſich (finis
bonorum) hielten; das Laſter hingegen, oder vielmehr
die ſelbſtverſchuldete Unwürde, für das Einzige, was
um ſein ſelbſt willen haſſenswerth iſt. Dinge und Sa-
chen, die zu der Tugend etwas beytragen, waren bey
ihnen

*) τȣ ποιȣντος ἑνεκα ἱνα ἀποπληρωθῇ.

**) δικαιοσυνη συναλλακτικη.

***) Man vergl. Tiedemanns Syſtem der Stoiſchen
Philoſ. Th. 3. Leipzig 1776.

ihnen zwar nüzliche, aber keine an ſich ſelbſt begehrenswerthe Sachen. Was noch auſſerdem Luſt gewährt, iſt zwar auch gut und nüzlich, aber nicht wahrhaft gut und vortheilhaft zu nennen; denn nur Tugend iſt an ſich ſelbſt gut, und was ſie befördert, iſt ausſchließlich wahrhaft dienlich. Alles was der Tugend nicht aufhilft, iſt wahrhaft gleichgültig; was aber der andern Luſt und Unluſt nicht dient, das iſt nur ſcheinbar gleichgültig: denn es kann ja wahrhaft gut und nüzlich ſeyn, indem es der Tugend förderlich ſeyn kann. — So, däucht mir, müſſen die Stoiker verſtanden werden, wenn ſie gleich, um nur immer ihrem Gegner, dem Epikur, entgegen zu ſeyn, etwas anderes zu ſagen ſcheinen. Sie hatten nämlich das Wahre und Täuſchende unſrer Luſt und Unluſt vor Augen; was, wie die Tugend und ihre Hülfsgüter, wahre Luſt gewährt, das allein war ihnen wahrhaft gut; was aber weder Tugend noch Laſter, weder Mittel und Bedingung von dieſem noch von jener iſt, das war ihren Gedanken nach wahrhaft gleichgültig. — Sie verkannten zwar den Einfluß nicht ganz, den unſer Seelenzuſtand, wie fern er in unſerer Gewalt iſt, auf die Entſtehung von ſogenannten ſinnlichen Vergnügen und Schmerzen hat, ich meyne auf die Entſtehung von Luſt und Unluſt, die durch Auſſendinge, durch unſern Körper und andere Kräfte, die uns von auſſen treffen, unabwehrlich hervorgebracht zu werden ſcheinen; kurz ſie bemerkten zwar, daß die Dinge auſſer uns nicht immer ſo geradehin und eigenmächtig unſer Herz beherrſchen können: allein ſie hatten dieſen Einfluß, dieſe unſere Selbſtmacht über unſer Herz, doch noch zu wenig erforſcht und ins reine

gebracht, als daß ſie bey der Frage: ob nicht auch irgend eine ſinnliche Luſt auf gewiſſe Weiſe mit der Tugend gepaart, und ihr zum Nebengewinn gegeben werden müſſe? dem Zweifler und Kritiker Blößen gegeben hätten. Daher mußten ſie ſich mit der Behauptung begnügen: daß der Weiſe eine ſolche Luſt und Unluſt verachte, und ſich ganz allein an die Tugend, an dieſes um ſein ſelbſt willen liebens- und wünſchenswerthe Gut halte. Eben das leztere, meyne ich, hätten die Stoiker mehr erweiſen, ſie hätten zeigen ſollen, daß von der Natur unſers Herzens jene innere Güte der Seele uns als das Einzige, was an ſich ſelbſt erfreuen und gut ſeyn kann, ſey angewieſen worden. Alsdann würde ihre ganze Lehre Hellung, Beſtimmtheit und durchgängigen Zuſammenhang erhalten, ſie würden bey der Auflöſung obiger Frage ihre Zuflucht nicht ſowohl zu einem bloßen Kunſtgriffe, die ſogenannte ſinnliche Luſt verächtlich zu machen, genommen, ſondern die richtige Antwort darin gefunden haben: daß alles Vergnügen und Mißvergnügen, das nicht aus der Tugend und Untugend, und aus ihrem wahren Bewußtſeyn ſeinen Urſprung nimmt, auf einer ärmlichen Selbſttäuſchung beruhe, daß aber eine von daher abſtammende Luſt und Unluſt nie, weder für Belohnung und gebührenden Gewinn der Tugend, noch für Strafe und Vergeltung der Untugend gelten könne, ob ſchon darum beyde hie und da dem Menſchen nüzlich ſeyn mögen. — Indeſſen trafen ſie doch den rechten Punkt in der Vergeltungslehre, und folgten bey aller Schwäche ihrer Beweiſe, bey aller Verwirrung, worein ſie ſich zuweilen verwickelten, dem Rufe der Menſchheit getreulich, darin daß ſie

feſt glaubten: daß auſſer der Tugendwürde, auſſer dieſem eigentlichen und einzigen Verdienſte des Weiſen, und auſſer der ſüſſen Zufriedenheit, die ſie verleiht, der menſchlichen Natur nichts mehr übrig ſey, was noch um ſein ſelbſt willen gewünſcht, was als Belohnung und Ziel der Tugend begehrt und erwartet werden könne. — Sicherlich iſt es eine trügeriſche Ueberredung der Gegner, daß ſie glauben die Stoiker widerlegt zu haben, wenn ſie ihre Gründe entkräftet und aus ihren Behauptungen, deren Sinn bey der Unbeſtimmtheit der Sprache zuweilen ſchwer zu faſſen iſt, und nur aus dem Geiſte ihrer Lehre geholt werden ſollte, einige Widerſprüche gezogen haben. In der Menſchennatur liegen die Gründe ihrer großen Wahrheiten, in ihrem Syſteme weniger, nur das iſt wahr. — Uebrigens beweißt es wohl gegen den Sinn ihrer Lehre nichts, daß ſie das Wort poena (ingleichen auch ποινη,) das wir gewöhnlich durch Strafe überſetzen, auch zur Bezeichnung äuſſerer Uebel gebrauchen; indem ſie darunter ſonder Zweifel mehr die Züchtigungs- und Verwahrungsmittel, oder auch die Entſchädigungen, die Rüge und das Wehrgeld, als die eigentliche Gebühr der Schuld, eben ſo wie unter praemium mehr ein Belohnungs- und Reizmittel der Bildung, als die wahre Belohnung des Verdienſtes verſtanden wiſſen wollten *). Doch, ich will dieſe

*) Dieſer Sinn ſcheint aus folgenden Stellen deutlich hervorzuleuchten; Seneca ſagt in ſeinem 1 B. de clementia c. XXI. Vltio (er redet nämlich von punire) duas res praeſtare ſolet: aut ſolatium affert ei qui accepit injuriam, aut in reliquum ſecuritatem. Und c. XXII. Trans-

dieſe Männer nicht von allen Fehlern freyſprechen; die Verwirrung der Begriffe iſt zuweilen zu ſichtbar und auffallend, als daß man ſie überſehen könnte. Mir iſt vor jezt genug darauf aufmerkſam zu machen, wie nahe ſie in den Hauptpunkten der ſittlichen Vergeltung der Natur und Wahrheit gekommen ſind.

Den Stoiſchen Grundſäzen gemäß, und mit eignen erheblichen Gründen, die für die Selbſtbelohnung der Tugend

Transeamus ad alienas injurias: in quibus vindicandis haec tria lex ſecuta eſt, quae Princeps quoque ſequi debet: aut ut eum quem punit, *emendet*; aut ut poena eius ceteros meliores reddat; aut ut *ſublatis malis ſecuriores ceteri* vivant. — Civitatis autem mores magis corrigit parcitas *animadverſionum*. — Conſtituit bonos mores civitati princeps, et vitia eius facilius compeſcit, ſi patiens eorum eſt, non tanquam probet, ſed tanquam invitus et cum magno tormento ad *caſtigandum* veniat. Dieſe caſtigationes, wie er hier die poenae nennt, bezeichnet er auch an andern Orten mit dem Ausdrucke ſcripta ſupplicia, z. B. Epiſt. XCVII., wo er ſich über eigentliche Strafe am deutlichſten ſo ausdrückt: *prima* et *maxima* peccantium eſt *poena*, peccaſſe. nec vllum ſcelus, licet illud fortuna exornet muneribus ſuis, licet tueatur ac vindicet, impunitum eſt. quoniam ſceleris in ſcelere ſupplicium eſt. Hier iſt denn aber doch der Ausdruck poena zur Bezeichnung der eigentlichen Gebühr einer Schuld gebraucht worden. Allein in den mehreſten Fällen iſt ihm poena Züchtigung und Buſſe, z. B. Ne homini quidem *nocebimus* quia peccavit, ſed ne peccet, nec unquam ad praeteritum *ſed ad futurum poena* referetur: non enim iraſcitur, ſed cavet.

gend ſprechen, redet unſer Garve *) von der Belohnung. Hier ſind ſeine Worte: "Das Syſtem von der innern Güte der Tugend hat der Religion gefährlich geſchienen, weil man glaubte, daß es die Belohnungen unnöthig mache. Aber man ſage mir: welches ſollten die Belohnungen ſeyn, die man der Tugend in einem zukünftigen Leben verſpricht? Sind es Vergnügungen, die uns von auſſen zufließen? Eindrücke, die andere Dinge auf uns machen, ſo wie es die ſinnlichen Empfindungen (Gefühle) jezt ſind, (vielmehr, dergleichen man jezt annimmt)? nun ſo ſage irgend Jemand, warum dieſe Vergnügungen nicht hier ſchon geſchäzt und geſucht werden dürfen; warum ſie der Tugend zu Ehren aufgeopfert werden ſollen, da die Tugend uns nichts beſſeres anzubieten hat? (Alſo Beweis der Selbſtbelohnung aus dem Zugeſtandenen, aus dem, was Jedermann, der die Tugend für keine Chimäre hält, eingeſtehen muß.) Ueberdieß da ſich alle dieſe Vergnügungen auf einen Körper beziehen; ſo können wir ſie uns nicht anders, als in Raum und Zeit eingeſchränkt vorſtellen. (Man kann ſagen: der Dinge, die unſern Körper jedesmal umgeben, und Sinnenluſt hervorbringen ſollen, können nur wenige ſeyn; ſie können deswegen und noch aus andern Rückſichten, z. B. wegen der Gebrechlichkeit, möglichen Abſtumpfung und Erſchlaffung eines organiſchen Körpers, nur ein ſehr eingeſchränktes Maaß von Vergnügen, das nie an die Glückſeligkeit die wir ſuchen,

rei=

*) In ſeinen Anmerk. zu Ferguſons Moralphiloſ. S. 400.

reichen kann, hervorbringen *). Beſtehen aber dieſe Belohnungen in einer größern Ausbreitung unſrer Wirkſamkeit; ſind es neue Gelegenheiten, die uns zu Handlungen verſchafft werden; iſt es ein höherer Poſten, der uns anvertraut werden ſoll: nun ſo muß doch wahrhaftig in der Handlung ſelbſt etwas Gutes liegen, ſo muß es auch ſchon in den guten Handlungen liegen, die wir hier thun; ſo muß die Tugend um ihrer ſelbſt willen gewählt werden, weil nur die Tugend die Belohnung der Tugend ſeyn kann." — Daß die Tugend die Belohnung der Tugend ſeyn ſolle, ſcheint anfangs widerſinnig zu ſeyn; man denkt ſich zunächſt dabey, als ſolle die Tugend mit anderweitiger Tugend belohnen. Allein es liegt ohne Zweifel blos am Ausdrucke; der Gedanke iſt eigentlich dieſer: die Tugend gewährt durch ſich ſelbſt ein Vergnügen, und dieſes iſt ihre Belohnung; ſie belohnt ſich alſo von ſelbſt, und eben dadurch feuert ſie den Menſchen zu neuen Tugenden an; nach der bibliſchen Wahrheit: wer hat, dem wird gegeben. Daß dieß der wahre Sinn jener Worte ſey, erhellet aus mehreren andern Aeuſſerungen des Herrn Garve, wo er z. B. folgende Worte gebraucht **): bin ich ſelbſt etwas, das ſeine Natur, ſeine eigne Einrichtung, ſeine Vollkommenheit, ſeine Mängel unabhängig vom Körper hat: ſo muß auch meine Glückſeligkeit eigent-

*) Man vergleiche, was ich über die Glückſeligkeit in meiner Moral, und in den Kritiſchen Briefen über die Möglichkeit einer wahren wiſſenſchaftlichen Moral u. ſ. w. erörtert habe.

**) In den Anm. zu Fergusons Moralphiloſ. S. 398.

gentlich davon abhängen, **was ich ſelbſt** für ein Weſen ſey. Dieſes mein Weſen (vielmehr die von meiner Selbſtthätigkeit abhängigen Vollkommenheiten und Unvollkommenheiten meines Weſens) abgeſondert vom Körper empfinde ich jezt noch nicht rein (habe ich nicht immer wahr vor Augen und vor meinem Herzen); ich vermiſche mich noch immer mit meinem Blut und meiner Haut (ich denke mir oft die Vollkommenheit und Unvollkommenheit **meines Körpers** als die **meinige**, und trage ſie ſo dem Herzen vor.) **Nur in meinen Handlungen, ſo fern ſie moraliſch** (freye, von meinen Kräften allein ausgehende Handlungen) **ſind, finde ich eigentlich mich ſelbſt.** Eben deswegen gebe ich dieſen Handlungen den Namen Tugend und Laſter, **weil ich nur in ihnen meinen eignen Zuſtand als den Zuſtand eines Geiſtes erkenne**" (und eben durch dieſe Erkenntniß ſie meinem Herzen fühlbar mache.) — Das nämliche bekennt der würdige **Garve** an verſchiedenen andern Orten *). Ohne Zweifel würde ſich auch dieſer Denker aus den Schwierigkeiten, in die er ſich verwickeln läßt **), noch beſſer heraus gefunden haben, wenn er ſeine treffende Vermuthung, die er ſo wie **Ariſtoteles** nur nebenbey äuſſert ***), weiter verfolgt, und ſich zu dem Ende nicht blos an die Erfahrung gehalten, ſondern die Na-

 tur

*) In ſeinen Anm. zu Cicero's Büchern von den Pflichten 1787. 3. B. in den Anm. zu dem 1. B. S. 14. und zu dem 2. B. S. 64. auch S. 69. 70.

**) S. Anm. zu dem 3. B. S. 32.

***) Ebendaſ. S. 37.

tur des menſchlichen Herzens genauer und tiefer unterſucht hätte. Er ſagt nämlich am angeführten Orte: "Und vielleicht iſt es uns erlaubt anzunehmen, obwohl noch durch keine Erfahrung ausgemacht, (die hierin nie entſcheiden kann,) daß ſich zulezt alle anderen Empfindungen (Gefühle) in dieſe (die aus dem Anſchauen und Bewußtſeyn unſers moraliſchen Schönen, unſrer eignen ſelbſterworbenen Seelenvollkommenheit entſpringt) auflöſen und vereinigen" *). Dieſe Vermuthung wird zur untrüglichen Gewißheit, ſo bald das Hauptgeſetz, woran die Wirkſamkeit des menſchlichen Herzens fortläuft, gefunden iſt: daß es nämlich ſchlechterdings nur durch ein Bewußtſeyn unſrer eignen ſelbſterwerblichen Vollkommenheit und ſelbſtvermeidlichen Unvollkommenheit gerührt zu werden fähig ſey; daß alſo dieſe von uns ſelbſt abhängigen Seeleneigenſchaften, die einzigen unmittelbaren Gegenſtände unſrer Luſt und Unluſt ſeyn können. Wäre dieſes Geſetz, das er berührte und im Sinne hatte, von ihm ſcharf aufgefaßt worden; ſo hätte er dann nothwendig alſo folgern müſſen: da nun dieſe ächte Vollkommenheit und Güte unſrer Perſon nur durch Tugend oder durch Selbſthandeln erreichbar iſt, folglich auch blos durch die Beſchauung unſrer freyen Handlungen zum Bewußtſeyn gebracht und dem Herzen nahe gelegt werden kann; ſo muß im Gegentheil alles Vergnügen, das ſich nicht auf Tugend gründet, auf einem täuſchenden Selbſtbewußtſeyn, auf Einbildung beruhen. Aber ein aus Einbildungen und

*) Man vergl. die oben S. 312. u. 313. angeführte Ariſtoteliſche Vermuthung über dieſen Punkt.

und Irrthum flieſſendes Vergnügen läßt ſich nie mit Wahrheit für eine Belohnung der Tugend anſehen. — Bey alle dem gereicht es dieſem Philoſophen zum wahren Ruhme, daß er die menſchliche Natur, von Seiten des Herzens und Gemüths, am beſten belauſcht, und was nicht weniger ſein Verdienſt um die Philoſophie bezeugen kann, daß er ſeine treffenden Bemerkungen in der ſo wichtigen Vergeltungslehre auch anzuwenden gewußt hat. Ich werde ihn mehrmalen hervorziehen, und zeigen müſſen, wie er die ächten Keime einer wahren Belohnungslehre, mehr als alle andere, in ſeine moraliſchen Betrachtungen hineingelegt habe.

Epikur, der hie und da noch immer verkannte und eben darum ſo verſchrieene Epikur, dachte über den eigenthümlichen Gewinn der Tugend mit Plato und Ariſtoteles auf gleiche Weiſe. Sein feſtes Lebensziel war der Genuß jener Wolluſt, die aus dem hellen ruhigen Bewußtſeyn guter Thaten fließt, welche alſo allein durch Tugend erworben wird *): "Tugend und angenehmes Leben, ſagt er, ſtehen in ſo enger Verbindung, daß beyde einander unzertrennlich begleiten **).

 Die

*) Dieß Vergnügen nannte er την ἡδονην καταςηματικην, das thieriſche hingegen την εν κινησει oder κατα κινησιν; das leztere zu genießen war ihm nicht Zweck, ſondern nur die Befreyung von dem dieſer Luſt entgegen ſtehenden thieriſchen Schmerze, in ſo fern er jenem Seelenvergnügen Eintrag thut, Diog. Laert. de vit. dogmat. et apopht. clar. Philoſ. l. X. n. XXVII. XXVIII.

**) Ebendaſ. n. XXVII.

Die Tugend iſt unſre einzige Führerin zum wahren dauerhaften Vergnügen; obgleich nicht zu läugnen iſt, daß auch ohne ſie manches vergängliche Gut uns zu Theil werden kann *). Denn Niemand kann angenehm und vergnügt leben, der nicht bedachtſam, würdig und gerecht lebt; und umgekehrt kann keiner bedachtſam, würdig und gerecht leben, der nicht auch ein angenehmes Leben führte **). So lebt alſo der Weiſe wie ein Gott unter den Menſchen; denn wer für das wahre unſterbliche Gute lebt, ſtellt ſich dem Thier darin nie gleich, daß er blos dem Thieriſchen lebe †). Hiezu noch folgende Stelle ††): "Wenn wir alſo behaupten, daß die Wolluſt unſer Lebensziel ſey, ſo meynen wir nicht die Wolluſt der Schwelger, die ſie aus dem Genuſſe ziehen, wie einige unſrer Lehre Unkundige, die ihr doch widerſprechen, oder die ſie übel deuten und verkehren, dieſe Lehre ausgeben; ſondern wir begreiſen unter der Wolluſt die Befreyung vom thieriſchen Schmerze und die Ruhe und Unerſchütterlichkeit der Seele. Denn, nicht Gaſtereyen und Schmauſereyen, nicht der Genuß der Knaben und Frauensperſonen, der Fiſche und anderer Leckereyen, die die Tafel der Reichen ſchmücken, verſchaffen ein dauerhaftes vergnügtes Leben; ſondern die nüchterne Vernunft, die die Gründe erforſcht, warum dieß gewählt, und jenes vermieden werden müſſe, die die Meynungen verſcheucht, von welchen die Seele am mei-

*) Ebendaſ. n. XXX.

**) Ebendaſ. n. XXXI. ſ.

†) Ebendaſ. n. XXVII.

††) Ebendaſ. l. X. n. XXVII.

meiſten beunruhigt wird. Unter allen dieſen iſt aber die nüchterne Bedachtſamkeit (φρονησις) das vornehmſte und größte Gut; dieſe übertrifft alle übrigen, die die Philoſophie darreichen kann; denn aus ihr flieſſen alle übrige Tugenden." — Dieſe Ausſprüche ſind, glaub' ich, hinreichend zu beweiſen, daß Epikur die ſittliche Natur und ihre Macht der Selbſtbelohnung nicht verkannte. Es war nicht bloſe eigennützige Berechnung, die ihn bewog, das Vergnügen, das die Tugend gewährt, allen übrigen Vergnügungen vorzuziehen; ſondern Einſicht in die Trüglichkeit dieſer, und in die Wahrheit, Unveränderlichkeit und Selbſterwerblichkeit von jenem *). Nur um der Sicherheit, nicht um des täuſchenden Vergnügens willen, das gewöhnlich aus dem Gedanken der Herrſchaft und eines großen Ruhmes entſteht, läßt er ſeinen Weiſen nach Herrſchaft und gutem Rufe trachten. Der Bedürfniſſe der Natur, ſagt er anderswo **), ſind wenige, und ſie ſind leicht zu befriedigen; aber die Zahl täuſchender Meynungen geht ins Unendliche, — und eben die Güter, worauf dieſe zielen, laſſen ſich am ſchwerſten verſchaffen ***). — Aber ich will dieſe meine Behauptung, im Betreff des Grundes der Epikuriſchen Moral, hier nicht auseinanderſetzen; mir däucht, das Leben des Mannes laſſe auf den Grund ſeiner Lehre beſſer ſchlieſſen, als eine Menge Belege mit ihren Vergleichungen und Auslegungen. — Freylich war es ein großer Feh-



*) Ebendaſ. n. XXIX. vgl. n. XXXI. ς. ζ. ϑ.

**) Ebendaſ. n. XXXI. ιέ. vgl. λά.

***) Ebendaſ. n. XXVII. και ότι το μεν φυσικον παν, ευποριςον εςι· το δε κενον, δυσποριςον.

Fehler dieſes Philoſophen, daß er (nach der Weiſe des Ariſtoteles und anderer) die Gottheit an dem Vergeltungsgeſchäfte gar keinen Antheil nehmen ließ: wenn er aber jenen Antheil läugnete, den der Kirchenvater Auguſtin im Sinne haben mochte, als er ihn deshalb tadelte *), jenen Antheil nämlich, den die Gottheit in einer, nach dem Maaße der Tugend eingerichteten, Vertheilung der Güter und Freuden unſrer Auſſenwelt bezeugen ſoll; ſo verdient offenbar Epikur deshalben eher Lob, als Tadel, indem ſeine Behauptung auf einer richtigern Einſicht in das Weſen der Tugend und in die ſittliche Natur des Menſchen gegründet war, als die Auguſtiniſche Meynung, wenn anders dieſe in der angeführten Geſtalt als die ſeinige gelten kann. — Bey alle dem iſt Epikur von einer Verunreinigung der Tugend- und Vergeltungslehre nicht ganz frey zu ſprechen. Wenigſtens ſcheint er in jene ſeine Wolluſt der Tugend, wenn nach dem Ziele des Lebens gefragt wurde, auch das vorſichtig gewählte thieriſche Vergnügen mit aufgenommen, und auch dieſes als einen Preiß der Tugend angeſehen zu haben. Das gibt, wie mir däucht, folgende Stelle **) zu erkennen: "Die Lehre Epikurs von der Wolluſt unterſcheidet ſich von jener, der die Cyre-

naiſchen

*) Auguſtin B. VII. Kap. 16.: Ich würde den Epikur allen Weltweiſen, die das Alterthum ſo ſehr preißt, vorziehen, wenn er in jenem Leben Belohnungen und Strafen geglaubt hätte. — Ueber Epikur und ſeine Meynungen verdient auch nachgeleſen zu werden: *Warnekros* Apologie und Leben Epikurs. Greifswald 1795.

**) Diogen. Laert. de vit. &c. Epicurus l. X. n. XXVIII,

naiſchen Philoſophen anhängen, dadurch, daß dieſe das freyerwerbliche Seelenvergnügen verwerfen, und nur die von Reiz und Bewegung abhängige thieriſche Luſt zulaſſen; jener hingegen ſieht auf beyde Arten der Luſt, nämlich auf die Wolluſt des Gemüths und des Körpers, wie dieß aus dem Buche von Wählung und Vermeidung, und aus dem Werke von dem Lebensziele — erhellt". Entſcheidend iſt freylich dieſe Stelle noch nicht; aber aus dem Ganzen der Epikuriſchen Raiſonnements ſcheint denn doch der Sinn, den ich hineinlege, nicht undeutlich hervor.

So nahe dem Ziele waren alſo die alten Tugendlehrer (und der ihnen gleichſtimmig denkende Garve) in Rückſicht der ſittlichen Vergeltung, noch ſo wenig entfernten ſie ſich von der Natur. Laßt uns nun auch die neuern hören, und nachſehen, ob ſie verbeſſert oder verſchlimmert haben.

Leibnitz machte ſich's, ſo wie viele andere, zum beſondern Geſchäfte, den theologiſchen Lehrbegriff ſeiner Zeit in den Schuz der Philoſophie zu nehmen. So hatte ſeine Unterſuchung ſchon ihren Endpunkt, worauf ſie hinführen mußte. Hieraus laſſen ſich ſeine Behauptungen leicht erklären; aber vielleicht eben darum reimen ſie ſich nicht immer ſo zuſammen, wie man wünſchen, und von einem ſolchen Manne erwarten möchte. — Um die Strafe für eine Schuld beſtimmen zu können, ſcheint es, habe er nicht nöthig erachtet, daß man auf die Umſtände, unter denen ſich Jemand die

Schuld zugezogen hat, Rückſicht nehme *). Aber vielleicht hatte er hier nur die Züchtigung (chatiment) vor Augen, ſo wie er etwa auch blos an die Bildungs- und Zuchtmittel dachte, wenn er behauptet: "daß man auch wohl Thiere ſtrafe und belohne, ja ſie ſogar zuweilen mit Todesſtrafe belege, und zwar mit gutem Erfolge **). Ich meyne, dergleichen Beſtraſung eigne er nur der von ihm genannten Strafgerechtigkeit zu, die um der Beſſerung willen allerley Uebel verhängt, und die er von der rächenden (eigentlich ſittlich vergeltenden) Gerechtigkeit unterſcheidet. Dieſe leztere ſieht bey ihm nicht ſowohl, ſo wie jene, auf Beſſerung, auf Beyſpielgeben und Schadenerſatz; ſondern ſie trachtet blos dahin, den ſchlimmen Handlungen eine gewiſſe, ihnen gebührende Genugthuung zu verſchaffen. Denn ſie ſtützt ſich, wie er bemerkt, auf ein Verhältniß der Schicklichkeit und Ordnung, die zwiſchen böſen Handlungen und Strafen ſtatt findet, und die nicht allein dem Beleidigten, ſondern auch dem Weiſen, der bloßer Zuſchauer iſt, genügt, wenn er ſie irgendwo antrift ***). Was nun dieſe eigentliche ſittliche Ver-

*) S. deſſen Eſſais de Theodicée. Amſt. 1720. p. 290. Hier heißt es: Il n' y a point de juſtice qui doive ſe mettre en peine de l' origine de la malice d' un ſcelerat, quand il n' eſt queſtion que de le punir: autre choſe eſt, quand il s' agit de l' empêcher. L' on ſait bien que le naturel, l' education, la converſation, et ſouvent même le hazard, y ont beaucoup de part; en eſt-il moins puniſſable?

**) Ebendaſ. S. 118. vgl. S. 121.

***) Ebend. S. 119. n. 73. Il y a pourtant une eſpece de juſtice et une certaine ſorte de récompenſes et de punitions

Vergeltungsgerechtigkeit anlangt; ſo ergibt ſich aus dem, was **Leibnitz** von ihr anführt, ganz deutlich, daß er von

nitions, qui ne paroit pas ſi applicable à ceux qui agiroient par une neceſſité abſolue, s' il y en avoit. C' eſt cette eſpece de juſtice qui n' a point pour but l' amendement, ni l' exemple, ni même la réparation du mal. Cette juſtice n' eſt fondée que dans la convenance qui demande une certaine ſatisfaction pour l' expiation d' une mauvaiſe action. Les Sociniens, Hobbes et quelques autres, n' admettent point cette juſtice punitive, qui eſt proprement vindicative, et que Dieu s' eſt reſervée en bien des rencontres; mais qu' il ne laiſſe pas de communiquer a ceux qui ont droit de gouverner les autres, et qu' il exerce par leur moyen, pourvu qu' ils agiſſent par raiſon, et non par paſſion. Les Sociniens la croient être ſans fondement; mais elle eſt tourjours fondée dans un rapport de convenance, qui contente non ſeulement l' offenſé, mais encore les Sages qui la voient; comme une belle muſique ou bien une bonne architecture contente les eſprits bienfaits. Et le ſage Legislateur ayant menacé, et ayant, pour ainſi dire, promis un châtiment; il eſt de ſa conſtance de ne pas laiſſer l' action entierement impunie, quand même la peine ne ſerviroit plus à corriger perſonne. (Ich glaube, hier iſt die Verwechslung der Strafe mit Zucht- und Sicherungsmitteln offenbar, aber auch zugleich einleuchtend, daß Leibnitz in das Weſen der ſittlichen Vergeltung nicht tief eingedrungen ſey.) Mais quand il n' auroit rien promis, c' eſt aſſez qu' il y a une convenance, qui l' auroit pu porter à faire cette promeſſe; puis-qu' auſſi bien le Sage ne promet que ce qui eſt convenable. Der Weiſe ſoll noch kommen, der das Maaß des einer Schuld gleichkommenden Uebels beſtimmen kann. Wehe dem menſchlichen Leben, wo ſich Menſchen anmaßen, ſolche Weiſe ſeyn zu wollen!

von ihr äuſſere Uebel und Güter zur Vergeltung austheilen, folglich auch die Belohnung und Strafe in dergleichen Gütern und Uebeln beſtehen läßt. Der Grund, den er zu ihrer Rechtfertigung angibt, ſpricht zwar laut dafür, daß er dem Rufe der ſittlichen Natur, die dem Verdienſte ohne weitere Rückſicht ein ihm gleichgeltendes Maaß von Vergnügen als ſeinen Preiß zuerkennt, Gehör gegeben habe; denn dieſes Gleichmaaß von Freude iſt eben das Schickliche, das Wohlgeordnete und Harmoniſche, bey deſſen Bemerkung der weiſe Zuſchauer eine gewiſſe innere Zufriedenheit verſpürt. Allein, wenn man auch annehmen kann, daß die ſittliche Natur dem Verdienſte einen ſolchen Preiß ohne eine andere Rückſicht, als daß er Preiß des Verdienſtes ſey, zuſpreche; ſo folgt noch nicht, daß ſie es auch auf gleiche Weiſe mit der Schuldgebühr wolle gehalten wiſſen, ich meyne mit dem Strafleide, welches Leibnitz mit der belohnenden Freude durchaus in eine Klaſſe ſezt, und dafürhält, daß auch dieſes Leid blos um der Schuld willen daſeyn müſſe. Dieſe Meynung, fanden wir, iſt keine Sentenz der ſittlichen Natur; vielmehr wurde es einleuchtend, daß dieſe die Strafe nur zu ihrem Endzwecke, nämlich zur Beförderung der innern Würde, folglich zur Beſſerung des Menſchen veranſtalte, und aufgeweckt wiſſen wolle. Leibnitz zeigt alſo auch hierin, daß er zwar auf die menſchliche Natur aufmerkſam geweſen ſey, aber ſich auch begnügt habe, ſie nur zum Theil und gleichſam blos in ihren Grundzügen zu ſtudiren. Er würde, bey genauerer Betrachtung, jenen Gedanken: daß die ſittliche Vergeltungsgerechtigkeit mit äuſſern Gütern und Uebeln belohne und beſtrafe, eben

ſo unerträglich und widerſprechend gefunden haben, wie wir ihn gleich anfangs fanden; ja ſchon ſelbſt die Welterfahrung hätte es ihm ſagen müſſen, daß die vorherbeſtimmte Harmonie, die er auch in dieſer Lehre geltend zu machen ſuchte *), nirgends weniger als hier ihre Be-

ſtäti-

*) Denn ſo fährt er fort S. 120. n. 74. C' eſt ainſi que les peines des damnés continuent, lors même qu' elles ne ſervent plus à détourner du mal; et que de même les récompenſes des bienheureux continuent, lors même qu' elles ne ſervent plus à confirmer dans le bien. On peut dire cependant, que les damnés s' attirent toujours de nouvelles douleurs par de nouveaux pechez, et que les bienheureux s' attirent toujours de nouvelles joies par de nouveaux progrès dans le bien: l' un et l' autre étant fondé ſur le principe de la convenance, qui a fait que les choſes ont été reglées en ſorte, que la mauvaiſe action ſe doit attirer un chatiment. *Car il y a lieu de juger ſuivant le paralleliſme de deux régnes* (in der That ein ſehr ſchwankender Grund!) de celui des cauſes finales et de celui des cauſes efficientes, *que Dieu a établi dans l' Univers une connexion entre la peine ou la récompenſe et entre la mauvaiſe ou la bonne action; en ſorte que la premiere ſoit toûjours attirée par la ſeconde; et que la vertu et le vice ſe procurent leur récompenſe et leur chatiment*, en conſequence de la ſuite naturelles des choſes qui contient encore une autre eſpece d' harmonie préétablie, que celle qui paroit dans le commerce de l' ame et du corps. Hätte Leibnitzen die Lehre von der vorherbeſtimmten Harmonie, welcher zufolge jedes Weſen alle ſeine hinzukömmlichen Eigenheiten blos aus ſich ſelbſt entwickeln ſoll, bey genauerer Folgerung nicht beſtimmt auf eine Selbſt-Belohnung und Beſtrafung leiten müſſen, wobey die äuſſern Dinge ganz aus dem Spiele blieben?

ſtätigung erhalte. So wie nämlich jene vorherbeſtimmte Harmonie in Rückſicht der Erkenntniſſe, der Willenshandlungen, und der äuſſern Eräugniſſe, ihre Belege in dem Reiche der Natur fand; ſo fand es nicht die angenommene vorbeſtimmte Harmonie zwiſchen Tugend und angenehmen Begegniſſen im Reiche der Gnade. Und dieſe Muthmaſſung, wodurch anders als durch die Uebereinſtimmung der Welterſcheinungen mit derſelben, konnte ſie Glaubwürdigkeit erhalten? Die Parallele zwiſchen dem Reiche der Natur und der Gnade, iſt wahrhaftig nicht im Stande, die große Disharmonie zwiſchen Tugend und Glück, und zwiſchen Laſter und Unglück, die ſo ſchnurſtraks dieſer Lehre widerſpricht, zu widerlegen. Und das innere Zeugniß der Vergeltungsgerechtigkeit unterſtüzt dieſe Muthmaſſung auch nicht im mindeſten; denn dieſes zeugt von keiner vergeltenden Luſt und Unluſt, die von auſſenher, durch das Zuſammentreffen glücklicher und widriger Eräugniſſe, kommen müßte. Leibnitz hatte alſo zwar recht, ſo lange er bey dem Allgemeinen ſtehen blieb, und dem Verdienſte ſo wie der Schuld ihre eigenthümliche Gebühr von Luſt und Unluſt zueignete; allein ſo bald er zum Beſondern fortzieng, ſo wie er dieſe Gebühr näher beſtimmen, und ſie in zufälligen äuſſern Gütern und Uebeln finden wollte, ſo bald verirrte er ſich, und zwar blos aus dem Grunde, weil er der ſittlichen Natur des Menſchen nicht tiefer nachſpürte. — Leibnitz rechnet alſo auch, ſo wie andere, die aus der Natur einer guten und böſen That, und aus den ſie begleitenden Umſtänden, von ſelbſt erfolgenden äuſſern Gü-

ter

ter und Uebel zur Belohnung und Strafe *). Bey ſchärferer Prüfung hätte auch Leibnitz dergleichen Güter und Uebel für etwas blos Nüzliches und Schädliches, was alſo weder um ſein ſelbſt willen, ſo wie Belohnung und Strafe, gewollt und nicht gewollt, noch auch jemals mit Verdienſt und Schuld, ſo wie es doch die Belohnungs- und Strafgerechtigkeit unnachlaßlich fodert, ins Gleichmaaß geſezt werden kann, halten müſſen. — Bey alle dem muß der billige Richter eingeſtehen, daß Leibnitz auf dem Wege war, den beſtimmten Unterſchied zwiſchen Zucht- und Bildungs- und Sicherungsmitteln, und zwiſchen Strafe und Belohnung und ihren Werkzeugen, in die Philoſophie einzuführen; einige Unterſcheidungsmerkmale hatte er entdeckt: jene nämlich ſollten ſich nicht ſo, wie Belohnung und Strafe, nach Ver-

*) Auſſer der vorhin angeführten Stelle beweißt dieß auch folgende in ſeinem Nouv. Eſſ. ſur l'Entend. hum. l. 1. ch. 11. p. 52. befindliche Stelle: Il y peut avoir des recompenſes et des peines naturelle ſans legiſlateur; l'intemperance par exemple eſt punie par des maladies. Cependant *comme elle ne nuit pas à tous d'abord*; j'avoue *qu'il n'y a gueres de precepte, à qui on ſeroit obligé indiſpenſablement, s'il n'y avoit pas un Dieu*, qui ne laiſſe aucun crime ſans chatiment, ni aucune bonne action ſans recompenſe. Hier iſt denn die Einrichtung der ſittlichen Natur, nach welcher Tugend Würde, und Untugend Unwürde gebiert und bezeugt, und Würde ein an ſich ſelbſt liebenswürdiges Gut, ſo wie Unwürde ein Böſes an ſich iſt, — durchaus verkannt. Die Tugend erhält bey Leibnitz ihren Werth und ihr Gewicht erſt durch das, was ihr von auſſen beliebig angehängt wird; — eine gefährliche Lehre!

Verdienſt und Schuld richten, nicht ſo wie dieſe blos um des Verdienſtes und der Schuld willen da ſeyn. Hätte er eine jede von dieſen Sachen bey ihrem rechten Namen genannt, vielleicht wären die Verarbeiter ſeiner Gedanken glücklicher geweſen, und hätten vollends gereinigt, was noch zu reinigen und zu ſcheiden übrig war.

Deutlicher noch als Leibnitz, aber auch von der Wahrheit abweichender, redet Wolf von Belohnung und Strafe. Ihm ſind es nämlich Gefühle, die eine ganz andere Quelle haben als jene, welche das Bewußtſeyn des Verdienſtes und der Schuld hervorbringt. Denn er unterſcheidet das Wohlgefallen und Mißfallen an eigener Vollkommenheit und Unvollkommenheit, die ſich der Menſch mit ſeinen Tugenden und Laſtern zu eigen macht, von den Freuden und Leiden, womit ſie belohnt und beſtraft werden. Eine Belohnung, ſagt er, iſt ein ſolches Gut, das der Geſezgeber mit einer Handlung, als einen Beweggrund ſie zu vollbringen, verbindet, und eine Strafe iſt ein Uebel, das der Geſezgeber als einen Beweggrund der Unterlaſſung mit einer Handlung verknüpft *). Dieß war die Grundlage zu einer der gefährlichſten Lehren, ich meyne zu jener, welcher zufolge Belohnung und Strafe von der Willkühr des Geſezgebers abhängig gemacht wurde, und ohne welchen beyde gar nicht ſollten gedacht werden können. Demohnerachtet ſollte der Geſezgeber gehalten ſeyn, ſeine Belohnungen und Strafen nach Verdienſt und Schuld einzurichten. Wie war

*) S. Wolfs vernünft. Gedanken von der Menſchen Thun und Laſſen. Halle 1743. S. 27.

war es möglich, vorher, gleich bey der Abfaſſung der Geſetze, zu beſtimmen, was für ein Verdienſt, und was für eine Schuld, der Gehorſame und Ungehorſame ſich zu eigen machen werde? — Das, wovon Wolf als von einer Belohnung und Strafe ſpricht, ſind höchſtens Bildungs- und Zuchtmittel, ſind Prämien und Bußen, ſich auch wohl Sicherungswerkzeuge unſerer Rechte, ſind alſo Mittel, die eine wohlthätige Hand zu unſerer Wohlfarth anwendet; aber an Belohnung und Strafe iſt bey ihnen gar nicht zu denken. Die Reize und Lockungen äuſſerer Güter ſind höchſtens Gehülfen des Verdienſtes; aber die Belohnung iſt die Krone deſſelben. — "Allein der Vernünftige, ſo ſagt er anderswo *), vollbringt das Gute nicht um der Belohnung willen, ſo wie der Unvernünftige; ſondern weil es gut iſt." Belohnung und Strafe ſind ihm alſo keine ächten Beweggründe. Das ſind ſie aber in ihrer eigentlichen Geſtalt wirklich jederzeit. Die Hoffnung auf ein ächtes eigenes Verdienſt, ich meyne der Vorſchmack einer Belohnung, iſt der einzige reine Beweggrund der Tugend, ſo wie das Vorgefühl der vorbewußten Schuld, dieſe Furcht vor der eigentlichen Strafe derſelben, die einzige ſittliche Triebfeder der Unterlaſſung des Böſen iſt. Wie können nun ſolche Güter, welche Wolf als Belohnungen austheilen läßt, und die ſo wenig mit dem Verdienſte gemein haben, daß ſie, ſtatt darauf hinzuführen und dadurch dem Menſchen wahrhaft nüzlich zu ſeyn, ihn vielmehr in der Unvernünftigkeit beſtärken (denn nach Wolf nimmt

*) Ebendaſ. S. 28. 29.

nimmt nur der Unvernünftige auf ſie Rückſicht,) für die Gebühr des Verdienſtes, für etwas dieſem gleich zu Schäzendes gehalten werden? Und das iſt doch nicht zu läugnen, daß es einen Preiß des Verdienſtes gebe, deſſen ſich, wenn er ſeinem Verdienſte an die Seite geſtellt wird, kein Vernünftiger zu ſchämen hat, einen Preiß, bey dem, als bey einem Ziele, alle weitern Wünſche aufhören können. Nun, dieſer Preiß iſt die Belohnung des Verdienſtes. Denn Belohnung beziehet ſich durchaus auf nichts anders, als auf Verdienſt; ſie iſt deſſen einziger Gefährte. Wollte man ſagen: dieſen der Tugend eigenen Preiß nenne nun einmahl Wolf nicht Belohnung; ſo frage ich, wie er ihn ſonſt benennen wolle? beſonders da wir für jenes, was er Belohnung und Strafe nennt, ſchon eigene Namen haben. Und in der That, es iſt wohl der Mühe werth, demjenigen was das Verdienſt und die Schuld für ſich fodern, wegen ſeines ausgebreiteten Einfluſſes in unſre Lebensangelegenheiten, beſondere Namen zu geben, oder vielmehr ihm die Namen zu laſſen, und es dadurch von andern Sachen unterſcheidbar zu machen. Auch würde es immer dreuſt, und noch auſſerdem vergeblich ſeyn, den Worten Gewalt anzuthun, wenn ſie ſchon, wie die Ausdrücke Belohnung und Strafe, ihre reellen Gegenſtände haben. Denn es iſt nicht zu läugnen, daß Belohnung den Preiß des Verdienſtes, ſo wie Strafe die Gebühr der Schuld, in unſerer Sprache anzudeuten nun einmal in Gebrauch gekommen ſind. — Es ſcheint, als habe Wolf bey jenen Erklärungen (von welchen er weiter keinen Grund angibt,) nur die ſogenannten poſitiven, willkürlichen Belohnungen und Strafen vor Augen gehabt. Es

mag ſeyn; dann hätte er aber die Gültigkeit derſelben zuvor erweiſen, und den Widerſpruch, der darin liegt, heben ſollen. Ich werde in der Folge zeigen (wiewohl es ohnehin ſchon aus der Theorie fließt,) daß alles, was man unter die poſitive Belohnung und Strafe rechnen kann, entweder unter die Belohnungs- und Strafmittel, oder unter die Bildungs- und Züchtigungswerkzeuge gerechnet werden müſſe. Sollte alſo Wolf Belohnung und Strafe etwa mit den Mitteln ihrer Erweckung verwechſelt haben? Wenn ein Geſetzgeber an die Geſetze gewiſſer Handlungsarten für den, der ihnen Folge leiſtet oder entgegen handelt, gewiſſe Güter und Uebel knüpft; ſo kann der Thäter, der ſie vorausſieht, zwar von ihnen her Beweggründe nehmen, und ſie auf dieſe Weiſe als Zucht- und Bildungsmittel vortreflich nützen; allein ſie können dennoch ſelten oder gar nicht den Zweck der Belohnungs- und Strafmittel erreichen, und in dem Thäter das Bewußtſeyn ſeines Werthes oder Unwerthes, den er in der Haltung oder Uebertretung des Geſetzes geäuſſert hat, alſo das Gefühl ſeines Verdienſtes oder ſeiner Schuld, ſeine Belohnung und Strafe, vermitteln helfen. Ich meyne, der Geſetzgeber dürfe ſich ſelten ſchweicheln, mit den ſeinen Geſetzen beliebig angehängten Drohungen und Verſprechungen beyde Zwecke, nämlich Beweggründe zu nüzlichen Handlungen auf der einen, und auf der andern Seite die Erweckung des Verdienſt- oder Schuldgefühls zu veranlaſſen, erreichen zu können; gemeiniglich muß er ſich blos damit begnügen, nüzliche Handlungen mit denſelben zu befördern. Daher läßt ſich denn eigentlich nicht ſagen, daß Wolf in ſeinen obigen Erklärungen die Belohnung und Strafe mit ihren

Werkzeugen, ſondern wohl eher, daß er ſie mit den Zucht- und Bildungsmitteln vermiſcht habe.

Cruſius *) hält es in unſrer Lehre in gewiſſer Hinſicht mit Grotius **): "Das göttliche Geſetz, ſagt

*) S. deſſen Anweiſung vernünftig zu leben, Leipzig 1751. S. 260. u. f.

**) De jure belli et pac. l. II. c. XX I. 1. Poena eſt malum paſſionis quod infligitur ob malum actionis. 2. Natura ipſa dictat, vt qui male fecit, malum ferat. IV. 2. Dei actiones niti poſſunt *ipſo ſummi dominii jure*, praeſertim vbi meritum hominis ſpeciale accedit, etiam ſi finem nullum ſibi proponant extra ipſas. — Etiam tum cum deus impium punit, non alio fine hoc facit, quam vt puniat — jure ſummae libertatis et perfectionis. — 3. At *homo* cum hominem ſibi natura parem punit, *aliquid ſibi debet habere propoſitum.* VI. 2. In poenis nempe reſpicienda eſt aut *vtilitas* eius qui peccarit (Zuchtmittel), aut eius cuius intererat non peccatum eſſe, (quae in eo ſita eſt, ne poſthac tale quid patiatur, ab eodem aut ab aliis — Sicherungsmittel,) aut indiſtincte quorumlibet (quae vtilitas easdem habet partes, quas illa, quae ad laeſum pertinet — auch Sicherungsmittel). Wie Grotius aus der Oberherrſchaft es rechtfertigen und erweiſen wolle, daß Gott dem Böſen Böſes zufüge, damit ſie für ihr Böſes Böſes haben mögen, iſt durchaus unbegreiflich. Was der Philoſoph wohl überhaupt von der Oberherrſchaft für einen Begriff mag gehabt haben? Aber er ſey welcher es wolle, genug er ſuchte einen Erklärungsgrund für eine Erſcheinung und Foderung der ſittlichen Natur, der ihm ſo wenig gelang, als andern die ihrigen. Denn was er daraus folgert iſt empörend genug, um ihn geradezu ver-

ſagt er, darf nicht vergeblich ſeyn; weil etwas vergeblich zu thun dem Begriffe des vollkommenſten Weſens widerſpricht. (Als ob in der Erfüllung des Geſetzes nicht Würde, und in dieſer etwas, das einzig für ſich ſelbſt gut und erfreulich iſt, zu Stande käme.) Ein Gutes nun, welches der Geſetzgeber um der geleiſteten Tugend willen gibt, heißt eine geſetzliche Belohnung; und ein Uebel, welches von dem Geſetzgeber einem Ungehor-

 ſamen

verwerfen, vgl. Darjes philoſ. Nebenſtunden II. Samml. S. 150. Grotius verfehlte es ſchon in dem Begriffe der Strafe; ſein Begriff davon iſt der pure Begriff von einem Nachübel. Strafe iſt, und kann kein bloſes Uebel, keine bloſe Urſache eines widrigen Gefühls, ſondern kann nur ein unangenehmes Gefühl der Schuld ſelbſt ſeyn. — Und was ſoll die natürliche Gleichheit der Menſchen in dem natürlichen Verhältniſſe einer Strafe zu einer Schuld ändern? Warum ſoll nicht, was im Gerichte Gottes die Strafgerechtigkeit mit ſich bringt, auch im menſchlichen Gerichte, wo die Gottheit nachgeahmt werden ſoll, eben ſo gültig ſeyn? — Indeſſen leuchtet aus der Strafgerechtigkeit Gottes, in der Geſtalt, in welcher ſie Grotius aufführt, doch ſo viel heraus, daß dieſer Philoſoph die menſchliche Natur ſo weit verſtanden habe, daß ſie der Schuld als ſolcher ein Leiden beſtimme; aber welches? und woher? und wie ſie dieſes Leiden bereite? das iſt es, was die Lehrer der Vergeltungsgerechtigkeit gehörig zu unterſuchen faſt durchaus vernachläſſiget haben. Beynahe alle erkannten nur ſolche Freuden und Leiden, die von auſſenher durch Weltgüter und Uebel erregt werden, für die Gebühr des Verdienſtes und der Schuld an. — Was Grotius von den Zwecken, die die Menſchen bey den Strafen haben ſollen, beybringt, werde ich bey einer andern Gelegenheit in nähere Unterſuchung nehmen.

ſamen um des übertretenen Geſetzes willen zugefügt wird, heißt eine Strafe. Beyde müſſen fortdauern, weil ſonſt der Unterſchied zwiſchen Tugend und Laſter aufhören würde. — Die göttliche Strafe iſt eine nothwendige Folge ſeiner unendlichen Vollkommenheit; daher darf man nicht nach einem fernern Zwecke der Strafe fragen. Allein die Verbindlichkeit zu dem Geſetze folgt nur aus unſrer Dependenz von Gott, nicht aus Belohnung und Strafe." — Cruſius ſcheint alſo, was die ſittliche Natur den verdienſtlichen und ſchuldvollen Handlungen beſtimmt hat, jenen nämlich eine Freude und dieſen ein Leid, nicht zu verkennen. Denn, wenn er bemerkt, daß Belohnung blos um der Tugend, und Strafe blos um der Untugend willen, da ſeyen; ſo gibt er klärlich zu verſtehen, daß er Freude und Leid im Sinne habe, die das Tugendverdienſt, ſo wie nicht weniger die Schuld, durch ſich ſelbſt als ihre Gebühr fordern. In ſo fern faßte er die Begriffe von Belohnung und Strafe beſſer auf als andere, und ſonderte ſie genauer von den Begriffen der bloſen Zucht- und Bildungsmittel; ob er ſich gleich durch dieſes Abſcheiden verleiten ließ, eine weitere Zweckmäßigkeit der Belohnung und Strafe ſchlechthin zu läugnen. Auch er hieng an dem gewöhnlichen Gedanken, daß Belohnung und Strafe Güter und Uebel ſeyn müßten; theils weil es gebräuchlich war, Güter und Uebel mit ihren Erfolgen, ich meyne mit Luſt und Unluſt, in einerley Klaſſe zu ſetzen und ſie gleich zu benennen, theils weil er dem Grunde, warum wir der Tugend und Untugend jene ſittliche Gebühren einräumen müſſen, in der Einrichtung unſrer moraliſchen Natur nicht weiter nachforſchte. So kam er denn auf einen

nen Erklärungsgrund jener Vergeltungsbegriffe, der ſich zwar mit ſeinen übrigen Gedanken ſehr wohl vertragen mag, welcher aber bey genauerer Beleuchtung ganz Bodenlos iſt. Ich meyne jenen Erklärungsgrund, den auch **Plato** berührte: daß nämlich die göttliche Vollkommenheit, welcher gemäß Gott nichts vergeblich thun und kein Geſetz umſonſt geben könne, für ſich eine Belohnung und Strafe fodere. Allerdings würde es ungereimt und der Vollkommenheit Gottes unanſtändig ſeyn, ſolchen Weſen, die ſich zufolge ihrer Natur, bey allem ihren Thun und Laſſen, nach Zwecken der Freude umſehen müſſen, Geſetze aufzulegen, ohne dabey auf dieſe ihre Zwecke Rückſicht zu nehmen, und die Erreichung derſelben an das Halten der Geſetze zu knüpfen. Allein wie folgt daraus, daß was, wenn es Gott veranſtaltet, macht, daß die Geſetze nicht vergeblich ſind, daß, ſag' ich, dieß äuſſere Güter und Uebel ſeyn müſſen? Kann nicht die Gottheit unſer Inneres ſo geſchaffen haben, daß aller unſer Werth nur an der Befolgung göttlicher Geſetze, und an dieſem Werthe all' unſre Seeligkeit, dieß einzige durch unſre Natur uns aufgegebene Ziel der Geſetze und des Gehorſams, hange? und kann ſie darin, und in der übrigen zweckmäßigen Welteinrichtung, ihrer Vollkommenheit nicht volle Genüge gethan haben? Unſer Nachforſchen in der Seeleneinrichtung hat uns belehrt, daß es ſich mit den Geſetzen Gottes, die er mit ſeinem Finger in eines Jeden Seelengrund gezeichnet hat, in der That alſo verhalte; daß die Gottheit eben dadurch alle fernere **Willkühr in der Beſtimmung deſſen, weswegen uns kein Geſetz gleichgültig und vergeblich ſeyn kann**, abgeſchnitten habe. Dieſe Willkühr, die uns

Cruſius in der Gottheit während ihrem Geſchäfte, die Tugend und Untugend mit Gütern und Uebeln zu vergelten und ſich ſelbſt dabey genug zu thun, erblicken läßt, dieſe Willkühr iſt für die Vernunft empörend, und ſtellt die Tugendgeſetze in das gefährlichſte Zwielicht. Denn, wer kann bey dieſer Willkühr wiſſen, was und wie viel er für ſeinen Gehorſam und Ungehorſam zu erwarten hat? wer kann wiſſen, wodurch der ſelbſtſüchtigen Foderung eines Gottes für ſeine Vollkommenheit Genüge geſchehe? wer kann bey dieſer Willkühr für ſich zufrieden ſeyn, es flieſſe ihm nun für ſeine Tugendbeweiſe, und für ſeinen unendlichen Durſt nach Seeligkeit, ſo oder ſo viel zu? Dieſer Durſt iſt nicht unſer Werk, Gott ſelbſt hat ihn uns eingepflanzt, und zwar, wie aus unſern Trieben erhellt, eben darum, damit er es dahin bringe, daß ſeine Geſetze von uns nicht vergeblich gehalten werden, oder unerfüllt bleiben. Will er ſich nun als einen gerechten Gott gegen unſern Gehorſam bezeugen; ſo muß er dieſen unerſättlichen Durſt befriedigen; aber nebendem daß er das mit allen Reichthümern der Welt nicht vermöchte, würde er auch nie gerecht ſeyn und uns befriedigen können, (und was wäre Belohnung ohne Zufriedenheit?) aus dem Grunde, weil Gehorſam, Tugend und Verdienſt mit allen übrigen Weltgütern in keinem Preiße ſtehen, demnach in kein Gleichgewicht und Gleichmaaß gebracht, folglich nach unſrer Würde nie gerecht vertheilt werden können.

Ein anderer Fehlſchluß in dieſer Cruſiuſiſchen Lehre iſt der, wo er von der beſtändigen Strafwürdigkeit alles Laſters überhaupt, das heißt davon, daß keine

ne einzige Uebelthat, wo und wenn ſie ſich findet, unſträflich ſeyn kann, auf die beſtändige Dauer der Strafe einer namentlichen, in einer nahmhaften Untugend bezeugten Schuld, fortſchließt; ſo wie auch davon, daß der Schuld, ſie für ſich betrachtet, ſchon Strafe gebühre, auf eine weitere Zweckloſigkeit der Strafe. Dennoch kann, was das leztere anbelangt, vor der Vernunft ein Strafleid nie als ſo etwas erſcheinen, das um ſein ſelbſt willen vorhanden ſeyn, ſondern blos als eine Sache, die dem einzigen Endzwecke unſrer Natur, nämlich der Seeligkeit einer höchſten Selbſtgüte, dienen ſoll. Und wie eine Sache vor der Vernunft nur allein beſteht, ſo kann, ſo muß ſie auch im Gerichte Gottes über uns beſtehen. Hat aber die Strafe dieſen Zweck von der Gottheit erhalten; ſo kann ſie auch wohl nur ſo lange dauern, als ſie zweckmäßig iſt, und auch nur ſo lange, als ihre Quelle, ich meyne die Sündenſchuld, währet, und noch nicht ausgetilgt, durch Verdienſt ausgetilgt worden iſt, ſo daß alsdann Freude und Belohnung dieſes Verdienſtes an ihre Stelle tritt. — Cruſius verwechſelt alſo Belohnung und Strafe mit dem Nützlichen und Schädlichen, — und ſucht, als ein ächter Supernaturaliſt, den Grund unſrer ſittlichen Vergeltung da unmittelbar, nämlich in Gott und ſeiner Vollkommenheit, wo er doch nur mittelbar, nämlich vermittelſt einer genauen Zergliederung unſrer moraliſchen Natur und Einrichtung, von welcher die Gottheit Urheber iſt, aufgeſucht werden ſollte.

Ich übergehe die Meynungen anderer, die mit den vorigen und folgenden zuſammenfallen, unbeſchadet mei-

ner Abſicht. Doch kann ich nicht umhin, auch des Darjes zu gedenken, der über die Beſchaffenheit der göttlichen Strafen einige beſondere Gedanken hegt *). Auch er nimmt es für ausgemacht an, daß Strafen Uebel ſind. Daraus erhellt, daß er gleich am Eingange den Begriff von Strafe verfehle; der gemeinſte Fehler, der, wenn er vermieden worden wäre, uns wo nicht alle, doch gewiß die meiſten übrigen Fehlſchlüſſe hätte erſparen können. Darjes geht nun vorzüglich darauf hinaus, gegen Grotius darzuthun, daß der Zweck der Strafen nicht in Gott geſucht werden dürfe, daß er vielmehr immer ein äuſſerer ſeyn müſſe, in der Bedeutung, daß er entweder in dem Straffälligen, oder in andern Menſchen liege. Beſſerung und Warnung vor künftigen Uebelthaten ſind ihm die zwey Zwecke, die ſich in dem Strafwürdigen, und Beyſpiel und Genugthuung, das heißt künftige Sicherheit anderer Menſchen in Rückſicht des Schuldigen, die zwey andern Zwecke, die auſſer dem Sträflichen zu erreichen ſich mit Recht vorſetzen laſſen. — Denkt man hiebey an die Wahrheit: daß die Gerechtigkeit unnachlaßlich eine Gleichheit zwiſchen Schuld und Strafe federe; ſo iſt es unbegreiflich, wie man ſich den Gedanken machen könne: daß diejenigen Mittel, die theils zur Beſſerung und Warnung des Sträflichen, theils zum warnenden Beyſpiele und zur Sicherheit anderer dienlich ſind, deren Gerechtigkeit ſich alſo blos nach dieſen Zwecken richten muß, auch zugleich den eigenen Charakter einer Strafe an ſich haben

*) S. deſſen philoſ. Nebenſtunden II. Theil.

haben können, nämlich ein dem Maaße der Schuld gleichkommendes Leid zu ſeyn. Dringt ſich die Frage nicht von ſelbſt auf: wie ſich das Leiden eines Uebels, das für ſich ſelbſt keine Sündenſchuld, kein ſittliches und perſönliches, kein Seelen-Uebel iſt, mit der Schuld eines Menſchen je in Vergleichung und Rechnung ſetzen laſſe? da beyde augenſcheinlich durchaus keinen Werth gemein haben; da auch nirgends ein Maaßſtab ſich denken läßt, nach dem man das rechte Maaß des Leidens eines fremden Uebels für das Maaß einer Schuld beſtimmen könnte; und da die beſten Köpfe mit allem ihren Nachſinnen hierüber noch nicht das mindeſte, das einigen Beyfall verdiente, herausbringen konnten. Ein ganz anderes iſt es aber, wenn in einem Menſchen Schmerz zu erregen iſt, um ihn von böſen Handlungen zurückzubringen, und andere vor ſeiner Schädlichkeit in Sicherheit zu ſtellen u. dgl. In dieſem Falle hat man auf die Schuld des Menſchen wenig oder gar keine Rückſicht zu nehmen; genug wenn man verſichert iſt, daß durch ihn Böſes geſchehe, und daß eben er nur durch ſolche und ſolche Leiden und Züchtigungen, oder durch andere eben nicht ſchmerzhafte Sicherungsmittel, ſich davon abbringen laſſe; ſo kann man mit Zuverſicht, gerecht zu ſeyn, dazu ſchreiten. Es ſind alſo himmelweit unterſchiedene Sachen: einer Schuld ihre Strafe verſchaffen, und — durch Leiden Jemand beſſern, oder ihn durch andere Mittel unſchädlich und ſicher machen. — Ich werde auf dieſen Punkt öfter zurückkommen müſſen, weil ſogar auſſerordentlich viel auf ihn ankommt; alsdann will ich mich noch weiter darüber erklären.

A. G.

A. G. Baumgarten *) läßt aus ſeinen Gedanken über Belohnung und Strafe einen Grund hervorblicken, der um ſo mehr einer nähern Beleuchtung werth iſt, als er, wiewohl zuweilen dunkel, faſt allen jenen unrichtigen Vergeltungsbegriffen zur Baſis dient. Belohnung und Lohn ſind ihm einerley Vorwürfe **). Er verſteht nämlich darunter: ein zufälliges Gut, das einer Perſon um eines moraliſchen Guten willen zu Theil wird †). Die Vertheilung eines ſolchen Gutes gehört der Gerechtigkeit zu, die ihm eine proportionirliche Gütigkeit gegen Perſonen oder Geiſter iſt ††). Die Strafe hingegen iſt ein zufälliges Uebel, das einer Perſon eines ſittlichen Uebels wegen zugefügt wird. Beyde Vergeltungen ſind entweder natürliche oder willkührliche (eigentlich wohl vorſäzliche. Ich bemerke nur nebenbey, daß natürliche Vergeltungen mit dem Ertheiltwerden derſelben ſich nicht wohl zuſammenreimen). Baumgarten gibt in dieſen Erklärungen zu verſtehen, daß man dem Verdienſt und der Schuld, jenem etwas angenehmes, dieſer aber etwas widriges einräumen müſſe, wenn auch beyde für ſich allein vorgenommen und betrachtet werden; daß alſo in beyden eine Urſache enthalten

*) S. deſſen Metaphyſ. ed. III. Hal. Magdeb. 1757.

**) Ebendaſ. §. 907. wo er auch praemium durch Belohnung und Lohn überſetzt.

†) Ebendaſ. Praemium (remuneratio) eſt bonum contingens perſonae *ob* bonum morale collatum.

††) Ebendaſ. §. 906. Bonitas erga perſonas ſ. ſpiritus proportionalis eſt *juſtitia*.

halten ſey, warum dem Inhaber derſelben etwas angenehmes oder unangenehmes zu Theil werde. So weit folgt denn auch Baumgarten der Natur ohne Widerrede. Allein ſo wie es auf die Angabe ankommt, woher und wodurch dieß angenehme und widrige Gebührende entſtehe? was es eigentlich ſey? und warum dem Verdienſte und der Schuld etwas angenehmes und widriges zugeſtanden werden müſſe? ſo verläßt ihn ſein Scharfſinn, oder vielmehr ſein Forſchungsgeiſt, und er wendet ſich zu Erklärungsgründen, die er nie würde angegangen haben, wenn er die Bahn, die er in Rückſicht der Kunſt ſo glücklich betreten hatte, nämlich ſich mit dem menſchlichen Herzen und deſſen Verbindung mit den ſittlichen Angelegenheiten, beſonders mit Verdienſt und Schuld, näher vertraut zu machen, auch hier verfolgt hätte. "Die Belohnung iſt ein Gut"; warum ein Gut? warum etwas, das Vergnügen gewährt? warum nicht ein Vergnügen ſelbſt? "Sie iſt ein Gut, das um eines moraliſchen Guten (um eines Verdienſtes) willen einer Perſon ertheilt wird." Was berechtigte unſern Philoſophen, das Verdienſt, wie er hier thut, als eine bloſe Erkenntnißquelle für einen andern, als einen Erkenntnißgrund deſſen, was gethan werden kann, und auch wohl ſoll, und nicht vielmehr auch zugleich als eine Urſache des Seyns einer Belohnung, die dem Verdienſte gebührt, auszugeben? Iſt es richtig, will es ſo die Natur, daß wir das Verdienſt blos ſo betrachten ſollen und können? daß wir aus ſeinem Daſeyn blos abnehmen, es müſſe nun auch etwas anderes, etwas angenehmes, das ſich darauf bezieht, da ſeyn? Stehen

beyde

beyde nur in einer ſolchen Beziehung auf einander, daß die Erkenntniß des einen (des Verdienſtes) auf die Erkenntniß und Annahme des andern (der Belohnung) hinführt, ſo wie etwa die rechte Hand auf die linke, das Obere auf das Untere? Iſt das Verdienſt des einen etwa für den andern der Grund einer Pflicht zu geben? iſt es ein Recht mit vollkommenen Anſprüchen auf Gaben eines andern? oder ſind Verdienſt und Belohnung von der Natur nicht zu Vorwürfen geworden, die zuſammengedacht, die in wechſelſeitiger Beziehung aufeinander gedacht werden müſſen, dadurch daß ſie vermittelſt unſrer innern Einrichtung als Urſache und Wirkung mit einander in Verbindung gekommen ſind, ſo daß nicht allein das vorkommende Verdienſt auf die Erkenntniß einer ihr gebührenden Belohnung, ſondern auch auf die Entſtehung einer belohnenden Luſt, auf ein von ihm, dem Verdienſte, abhängiges und ſelbſterzeugbares Vergnügen des Herzens hinführt? kurz, iſt jene Verbindung zwiſchen Verdienſt und Belohnung nicht darum von uns ſo zu denken, weil von dem Urheber unſrer Natur, das Herz mit ſeinen Freuden und Leiden unter die Gewalt des Verdienſtes gebracht wurde? So iſt es in der That; wir müſſen darum dem Verdienſte ein Vergnügen als Gebühr zueignen, weil uns unſer Innres ſagt, daß unſer Verdienſt unſer Werth ſey, und daß unſer Werth wie ein Erweckungsgrund der Liebe im Verhältniſſe zu unſerm Herzen ſtehe. Baumgarten und andere überſahen dieſes Verhältniß, und nahmen fälſchlich einen Erweckungsgrund der belohnenden Luſt, der auſſer dem Verdienſte und deſſen Gedanken liegen ſoll, alſo

ein

ein fremdartiges Gut, und einen Geber deſſelben, für das Belohnende an; wo doch ihr Selbſtbewußtſeyn ſie bald hätte belehren können, daß ihr eignes Verdienſt, auch ohne Beytritt eines andern Gutes, und ohne einen Geber deſſelben, ihrem Herzen wohlthue, und dadurch ſein eigener Vergelter werde. — Unſer Philoſoph geht aber noch weiter; er ſieht nämlich das Verdienſt nicht allein für einen bloſen Erkenntnißgrund an, woraus ſich abnehmen laſſe, daß eine Belohnung da ſeyn müſſe; ſondern auch für die Quelle einer Regel und Triebfeder der Vergeltung durch andere Perſonen. Er denkt ſich alſo, daß ein wollendes Weſen in dem Gedanken, "dieſe Perſon hat ein Verdienſt", eine Regel und einen Neigungsgrund, und in ſeinem Wohlgefallen an dieſem fremden Verdienſte einen Beweggrund finde, wodurch ſein Wille gereizt werde, der Verdienſthabenden Perſon ein und anderes Gut als eine Belohnung zuflieſſen zu laſſen. Dieſe Denkart hat er nicht nur in den Worten "um des moraliſchen Guten willen", an den Tag gelegt, ſondern auch in den gleich darauf folgenden Ausdrücken *), die man ſich auf folgende Weiſe zu erklären hat: "Wir Menſchen finden zuweilen, wenn kein Neid und keine Schaam dazwiſchen kömmt,

*) Ebendaſ. §. 909. hier heißt es: Peccator, caeteris paribus, non tam *bonus* eſt, quam innocens; ergo non tantum *amatus* a bonitate *proportionaliſſima;* — ergo quaedam beneficia deus *vult* innocenti conferre, quae non vult conferre peccatori; erga haec, peccatori non conferenda beneficia deus non eſt indifferens; hinc ea pro diſtinctiſſimo lubitu averſatur peccatori conferre. Ergo beneficiorum eiusmodi vult oppoſitum. —

kömmt, ein Wohlgefallen an dem Verdienſte eines andern, nicht in wie fern es das Verdienſt eines andern, ſondern ſo weit es ein Spiegel und Denkzeichen unſers eigenen, vermeynten oder wirklichen, jetzigen oder künftigen, Verdienſtes und Werthes iſt. Und da nun ein jeder Gegenſtand, der uns zu angenehmen Gefühlen verhilft, auch zugleich als eine Urſache und als ein Gegenſtand unſers Wohlgefallens, von uns angeſehen wird; ſo meynt man, daß das Verdienſt eines andern unſer Wohlgefallen blos durch ſich ſelbſt auf ſich ziehe. Es ſey nun immerhin, daß wir Menſchen dergleichen Erweckungsmittel unſerer Selbſtliebe, ſo wie in dem vorliegenden Falle das Verdienſt eines andern iſt, oft bedürfen; die Gottheit aber bedarf deſſen nie; ihr Wohlgefallen, ihre Liebe kann dadurch nicht zunehmen, daß wir derſelben ein Verdienſt in uns vorweiſen. Und geſetzt auch, ſie bedürfte deſſen; ſo iſt dem ohnerachtet gewiß, daß dieſe Art von Wohlgefallen ſo weit durchaus kein Beweggrund für den Zuſchauer des Verdienſtes, der es genießt, ſeyn könne, dem Verdienſthaber etwas Gutes zu erzeigen und ihm dafür eine Freude zu verſchaffen. Ich ſage, dazu liegt in jenem Wohlgefallen an dem fremden Verdienſte kein Grund. Ich kann nicht ſagen: weil dieſer Menſch ein Verdienſt beſitzt, und weil wir ein Wohlgefallen daran finden, deswegen ſind wir gedrungen und verpflichtet, ihm noch ein anderes Gut zu geben und zu ſeinem moraliſchen Gute hinzuzufügen. Erſt alsdann, wenn noch ein und anderer Gedanke hinzutritt, der aber weder durch das Verdienſt des andern, noch durch unſer Wohlgefal-

len an demſelben nothwendig iſt, erſt alsdann entſteht in uns die Neigung und der Vorſatz, dem Verdienſthaber Gutes zu ertheilen. Der eine dieſer Gedanken iſt nämlich folgender: "Er hat dir durch ſein Verdienſt Vergnügen gemacht, und ſich dadurch gegen dich gut gezeigt; du darfſt nicht geringer ſeyn als er, auch du mußt dich alſo gut gegen ihn bezeugen dadurch, daß du ihm ſeine Freude erwiederſt." Es iſt nicht zu läugnen, es liegt Trug in dieſem Schluſſe; indeſſen iſt es eben ſo wenig zu läugnen, daß er demohngeachtet oft, mit allem Beyfall mancher Menſchenſchäzer, den Grund abgibt, warum derjenige, der an dem Verdienſte eines andern Wohlgefallen findet, ihm hinwiederum Gutes erzeigt. Deswegen kann man ſich nicht abläugnen, wie denn auch Baumgarten zu erkennen gibt: daß ein ſolches dem andern um ſeines Verdienſtes willen ertheiltes Gut ein Geſchenk ſey. Was denn nun freylich mit einer Belohnung ſich nicht wohl zuſammenreimt. Denn eine Belohnung iſt kein Geſchenk, ſondern etwas, was dem Verdienſte gebührt, und was es mit vollem Rechte fodert. — Der andere Gedanke, der zu unſerm Wohlgefallen an eines andern Verdienſt hinzukommen muß, wenn wir geneigt werden ſollen, ihm dafür wieder Freude zu machen, iſt der: "Jedem Verdienſte gebührt ſeine Freude; hier in dieſem Verdienſthaber bemerke ich noch keine Freude; er iſt alſo noch unbelohnt, die Gerechtigkeit iſt alſo an ihm noch nicht erfüllt; du willſt alſo dich als einen Mann gegen ihn zeigen, welcher weiß, was dem Verdienſte gehört, der das Verdienſt erkennt und ſchäzt, und welcher Macht hat, ihm zu geben was ſich gebührt; — dieß um ſo mehr,

als der Mann durch ſein Verdienſt dir Vergnügen gemacht hat; — du willſt alſo gut gegen ihn und ſein Verdienſt ſeyn, und ihm die Freude dafür geben, die er noch nicht genießt." Zu dieſen Gedanken der Entſchlieſſung geſellen ſich in uns gewöhnlich noch andere. Wenn wir nämlich noch nicht wiſſen, daß das Verdienſt eines Menſchen, ſich ſein Vergnügen und ſeine Belohnung ſelbſt verſchafft; ſo können wir glauben und fälſchlich hoffen, daß auch wir durch äuſſere Freuden belohnt werden. Die Erfahrung kann uns darin beſtärkt haben, da ſie uns belehrte, wie ſelten der Mann von Verdienſt (ſo viel wir nämlich bemerken konnten) bey ſeiner Würde diejenige Freude genießt, die wir doch jedem Verdienſte zugeſtehen müſſen. Es kommt uns alſo auch die Erwartung zu ſtatten, daß andere gegenſeitig, nach unſerm Beyſpiele, gegen unſer Verdienſt gütige Geſinnungen hegen, und uns dafür Vergnügen und Freude machen werden. — So voller Täuſchung, Eigenliebe und Eigennutz ſieht es im Innern deſſen aus, der einem andern um ſeines Verdienſtes willen Gutes zu thun und Vergnügen zu machen geneigt iſt; aus ſolchen Quellen fließt die gemeine ſogenannte Belohnungsgerechtigkeit. Ja ſie entſteht ſogar zuweilen aus jenem eiteln Stolze, dem zufolge man ſich's zum Ueberverdienſte anrechnet, Herr über das Verdienſt des andern zu ſeyn dadurch, daß man ihm ſeine Belohnung geben und ſeine Krone aufſetzen kann; — ein Gedanke, der immer mit dem Gedanken einer beſondern Erhabenheit verknüpft iſt, einer Erhabenheit nämlich, die man von der Belohnung des Verdienſtes (die ja etwas iſt, das uns über alles geht,) auf ſich, den Belohner, herüber-

überträgt. — Dieſe menſchlichen Geſinnungen aber, woraus man ſich zu erklären hat, warum es uns zuweilen einkommt, dem Manne von Verdienſt um ſeines Verdienſtes willen Vergnügen zu machen, und aus Wohlgefallen an ſeiner Güte Gutes zu erwiedern, ſind kein Geſetz der belohnenden Gerechtigkeit, das der Natur angehört, ſind kein Grund, woraus man erweiſen kann, daß ein Verdienſt mit äuſſern Gütern und ihren Freuden belohnt werden könne, oder ſogar müſſe. Am allerwenigſten laſſen ſich ſolche aus Unüberlegtheit flieſſende Geſinnungen auf die Gottheit übertragen, und als eine beſondere Eigenſchaft derſelben, unter dem Titel der belohnenden Gerechtigkeit, aufführen. Denn, ich wiederhole es gefliſſentlich: weder für den göttlichen, noch für den menſchlichen Willen, enthält das moraliſch Gute, ich meyne das Verdienſt eines andern, es für ſich genommen, einen Grund der Verbindlichkeit, ihm dafür ein anderes Gut zu verleihen. Es iſt kein gültiger Schluß: weil ein anderer ſich ein Verdienſt erworben hat, deswegen ſollen wir ihm Güter geben und Freude machen. Dieſer Schluß erhält, wie geſagt, nur bey den angeführten Nebengeſinnungen in uns ein Gewicht, und er iſt eigentlich nur alsdann untadelhaft, wenn der andere ſich um uns ein Verdienſt erwarb, indem er uns Gutes erzeugte, und nun auch gegenſeitig unſerer Hülfe und Wohlthätigkeit bedarf. In dieſem Falle ſind wir verpflichtet, ihm einen Lohn für ſeine wohlthätige Handlung gegen uns zuzugeſtehen. Ich ſage einen Lohn: dieſen ſind wir ihm ſchuldig aus einem wahrhaft ſtillſchweigenden Bündniſſe. Aber einen Lohn, den wir einem andern, der uns unverdienſtlich

und bey unwürdigen Geſinnungen Dienſte leiſtete, eben ſo wohl ſchuldig ſind, wie jenem, der ſich bey ſeinen uns nüzlichen Handlungen auch zugleich ſittlich gut bezeugte. Aber theils findet die Lohngerechtigkeit bey Gott keine Stelle; weil wir ihm nichts Gutes erzeigen, damit wohlthun, und etwas abverdienen können: theils iſt auch ein Lohn keine Belohnung; er iſt nicht jene Gebühr von Vergnügen, die nur dem Verdienſte angehört, und auf einen unmoraliſchen Wohlthäter durchaus nicht paßt. — Einer eigenen Geſinnung, die bey uns zum Grunde liegt, wenn wir uns in Wahrheit verbunden halten, einem andern um ſeines Verdienſtes willen Gutes zu erzeigen, will ich hernach gedenken, wenn ich die Mendelsſohniſche Meynung von Belohnung prüfe. In Abſicht der Baumgartenſchen Meynung von Belohnung halte man ſich nur überhaupt daran: daß in dem Verdienſte eines Menſchen kein vollkommenes Recht enthalten ſeyn könne, vermöge deſſen der Verdienſthaber von andern die Ertheilung eines Gutes als eine vollkommene Pflicht fodern dürfe. Was nun endlich von der Strafe, und was Baumgarten dafür ausgibt, ſo wie von dem Grunde, warum er ſie eben ſo und nicht anders beſtimmt, zu halten ſey, läßt ſich aus dieſer Prüfung von ſelbſt abnehmen.

Mendelsſohn ſcheint anfänglich, da wo er von Belohnung ſpricht *), mit ſich ſelbſt uneins zu ſeyn, ob er der gewöhnlichen Meynung von ihr nicht auch beypflich-

*) S. deſſen Anm. zu Abbts freundſchaftl. Correſpondenz. Berlin u. Stettin 1782. S. 53. u. f.

pflichten, und ſie für ein Gut, womit man ein anderes zu erwiedern pflegt, alſo für eine Art von Lohn, halten ſolle. Endlich aber erhebt er ſich zu einer reinern Beſchauung des Verdienſtes; und indem er im Anſchauen deſſelben länger verweilt, findet er, daß die Natur in ihm allen Lohn des Verdienſtes ausſchlage. Um aber denn doch das Verdienſt, in Rückſicht der äuſſern Güter, nicht leer ausgehen zu laſſen, beſtimmt er ihm ein ſolches Gut, bey dem der widrige Gedanke an Lohnſucht der Tugend nicht mehr, in dem Maaße, wie bey der gewöhnlichen Meynung, hervorſticht und empört. Hier ſind ſeine eigenen Worte mit Anmerkungen begleitet: "Wer ſich ſo ängſtlich nach (äuſſerer) Belohnung der Tugend erkundigt, hat ſie nie aus den ächteſten Beweggründen geliebt. Wer für jede Wohlthat, die er ausübet, eine Wohlthat zum Genuſſe erwartet, kennt noch nicht die wahre Glückſeligkeit (Seeligkeit), hat noch jene ſittliche Höhe nicht erreicht, auf welcher wir einſehen, daß die Tugend im Grunde ſich ſelbſt belohne, daß die Ausübung moraliſcher Kräfte ächte Glückſeligkeit des Geiſtes ſey, und daß der Kampf, die Selbſtüberwindung und Aufopferung, die uns die Ausübung des Wohlwollens öfters koſtet, nicht beſſer, als durch Gelegenheit in ähnlichen Kämpfen zu ſiegen, belohnt werden könne". Dieſen leztern Gedanken wiederhohlt er in der Folge, indem er behauptet: "Am Ende würde die würdigſte Belohnung, die der Staat einem verdienſtvollen Bürger gewähren könne, doch nichts anders ſeyn, als Gelegenheit zu größerm Verdienſte." — Daß Moſes oben bey der Belohnung an ein äuſſeres Gut dachte, ergibt ſich aus der

Folge ſeines Raiſonnements. Das Schwankende darin iſt nicht zu überſehen: " Man darf ſich wohl nach äuſſern Gütern, als nach Belohnungen, umſehen; aber man muß ſich nur nicht ängſtlich darnach erkundigen, und ſeine Handlungen nicht einzig um ihretwillen unternehmen. Ja — (ſo ſteigt er zu dem richtigern Begriffe auf) — derjenige, der eine gewiſſe ſittliche Höhe erreicht hat, wird ſich ſogar mit der Beſeligung des Geiſtes, die die Aeuſſerung moraliſcher Kräfte gewährt, ganz begnügen. Hier ſcheint es, als wolle Mendelsſohn, was uns Belohnung ſeyn kann und ſoll, von der Meynung und von den Wünſchen der Menſchen abhängen laſſen. Gleich als ſey dasjenige wahre Belohnung, was ſich der Menſch für ſein Verdienſt wünſche, was er dafür haben wolle. Allein ſein Gedanke iſt richtiger wohl dieſer: wenn wir eine gewiſſe ſittliche Höhe erreicht haben, alsdann erſt ſehen wir ein, daß die Tugend das Eigenthümliche hat, durch ſich ſelbſt belohnen zu können. Sollte aber in Wahrheit dieſe Einſicht erſt auf jene ſittliche Höhe warten müſſen? Dann wären wir ſicherlich übel geborgen. Denn was ſoll uns antreiben, jene ſittliche Höhe zu erreichen, wenn es nicht die reine Liebe zu unſerm erringbaren Verdienſte, wenn es alſo nicht der Vorſchmack ſeiner Belohnung iſt? Oder gibt es ſonſt etwa einen andern ächten Beweggrund tugendhafter und eigentlich verdienſtlicher Handlungen? Wir müſſen alſo dieſe wahre Belohnung ſchon vorher eingeſehen, und ſie vorempfunden haben, wenn wir uns zu einer ſittlichen Höhe empor arbeiten wollen. — Nachdem er nun auf dieſe Art den ächten Begriff einer Belohnung berührt hat, läßt er ihn zum Theil wieder fahren; indem er gleich darauf auch

die Gelegenheiten zu größerm Verdienſterwerbe unter die Belohnungen aufnimmt. Man bemerkt leicht, daß ſolche Gelegenheiten zu den blos nüzlichen Sachen gehören, daß ſie alſo auf keine Weiſe mit dem, wozu ſie dienlich ſeyn ſollen, alſo weder mit dem Verdienſte noch mit der Belohnung, in eine und die nämliche Klaſſe geſezt werden können. Und wenn auch ſie Belohnung ſeyn ſollten; was wird man ihnen dann für das Gegentheil eines Verdienſtes, ich meyne für die Schuld, als Strafe an die Seite ſetzen müſſen? — Aber, wie kam doch Mendelsſohn darauf, anzunehmen, daß man dem Verdienſthaber, eben um ſeines Verdienſtes willen, weitere Gelegenheiten zum Guten zugeſtehen ſolle? Welche von unſern Geſinnungen konnte dieß bey ihm entſchuldigen, und anſcheinlich rechtfertigen? Ich denke folgende: Unſere Angelegenheiten ſind nirgends beſſer geborgen, als in den Händen eines tugendhaften Mannes. Sein Verdienſt, das er ſchon hat, iſt uns Bürge, daß er ſie auf das beſte beſorgen werde. Es enthält alſo für uns den Grund der Verbindlichkeit zu Aufträgen an ihn, zu Geſchäften die wir zu übergeben haben, d. h. um ſeines Verdienſtes willen verſchaffen wir dem edeln Manne Gelegenheit, ſich ein neues und größeres Verdienſt zu erwerben. Und dieſe Gelegenheit iſt ihm ſelbſt in der That willkommen; wir thun ihm damit auf eine Art wohl, wobey der, dem Manne von Verdienſt unanſtändige und widrige, Gedanke von Lohn und Eigennützigkeit nicht in Anregung gebracht wird. So erhält alſo die gegebene Gelegenheit zu fernerm Guten den Anſtrich von dem, was dem Verdienſte als ſolchem gebührt, nämlich von Belohnung;

indem ſie ſich vom Lohne ſcheidet, das Verdienſt zum Grunde hat, und als etwas dem Verdienſthaber angenehmes erſcheint, — lauter Kennzeichen, die auf die eigentliche Belohnung paſſen. Aber demohngeachtet fehlt ſolchen Gelegenheiten zum Guten eben der Hauptcharakter einer Belohnung; dieſe nämlich muß ſelbſt eine ſolche Freude ſeyn, die etwas für ſich ſelbſt wünſchenswerthes iſt, eine ſolche Freude, welche das Verdienſt ganz allein zur Quelle hat.

So weit die ältern philoſophiſchen Schulen von der ſittlichen Vergeltung. Die Begriffe derſelben, die von den Rechtslehrern angenommen wurden, fallen mit den bisher erörterten bald mehr, bald minder zuſammen. Die Gründe, die ſie dafür aufzuweiſen haben, nebſt den übrigen wichtigen Punkten, die bey ihrer Lehre in Betrachtung zu ziehen ſind, will ich erſt alsdann vernehmen, wenn ich auf die Unterſuchung der bürgerlichen Gerechtigkeit komme. Ich gehe deshalben ſogleich zu derjenigen Vergeltungslehre über, die eine neuere Schule der Philoſophen aufſtellt.

Ihr Stifter iſt unſer preißwürdiger Kant, deſſen eigenes Urteil über Strafe folgendes iſt *): "Endlich iſt noch etwas in der Idee unſerer praktiſchen Vernunft, welches die Uebertretung eines ſittlichen Geſetzes begleitet, nämlich ihre Strafwürdigkeit. Nun läßt ſich mit dem Begriffe einer Strafe, als einer ſolchen, doch gar

*) S. deſſen Critik der praktiſchen Vernunft. Riga. 1788. S. 65. u. f.

gar nicht das Theilhaftigwerden der Glückſeligkeit verbinden. Denn obgleich der, ſo da ſtraft, wohl zugleich die gütige Abſicht haben kann, dieſe Strafe auch auf dieſen Zweck zu richten, ſo muß ſie doch zuvor als Strafe, d. i. als bloſes Uebel für ſich ſelbſt gerechtfertigt ſeyn, ſo daß der Geſtrafte, wenn es dabey bliebe, und er auch auf keine ſich hinter dieſer Härte verbergende Gunſt hinausſähe, ſelbſt geſtehen muß, es ſey ihm Recht geſchehen, und ſein Loos ſey ſeinem Verhalten vollkommen angemeſſen. In jeder Strafe, als ſolcher, muß zuerſt Gerechtigkeit ſeyn, und dieſe macht das Weſentliche dieſes Begriffs aus. Mit ihr kann zwar auch Gütigkeit verbunden werden; aber auf dieſe hat der Strafwürdige, nach ſeiner Aufführung, nicht die mindeſte Urſache ſich Rechnung zu machen. Alſo — iſt Strafe ein phyſiſches Uebel, welches, wenn es auch nicht als natürliche Folge mit dem moraliſch-Böſen verbunden wäre, doch als Folge nach Principien einer ſittlichen Geſezgebung damit verbunden werden müßte. Wenn nun alles Verbrechen, auch ohne auf die phyſiſchen Folgen in Anſehung des Thäters zu ſehen, für ſich ſtrafbar iſt, d. i. Glückſeligkeit (wenigſtens zum Theil) verwirkt; ſo wäre es offenbar ungereimt zu ſagen: Das Verbrechen habe darin eben beſtanden, daß er ſich eine Strafe zugezogen hat, indem er ſeiner eigenen Glückſeligkeit Abbruch that (welches nach dem Princip der Selbſtliebe der eigentliche Begriff alles Verbrechens ſeyn müßte). Die Strafe würde auf dieſe Art der Grund ſeyn, etwas ein Verbrechen zu nennen, und die Gerechtigkeit müßte vielmehr darin beſtehen,

alle Beſtrafung zu unterlaſſen, und ſelbſt die natürliche zu verhindern; denn alsdann wäre in der Handlung nichts Böſes mehr, weil die Uebel, die ſonſt darauf folgten, und um deren willen die Handlung allein böſe hieß, nunmehro abgehalten wären. Vollends aber alles Strafen und Belohnen nur als das Maſchinenwerk in der Hand einer höhern Macht anzuſehen, welches vernünftige Weſen dadurch zu ihrer Endabſicht (der Glückſeligkeit) in Thätigkeit zu ſetzen allein dienen ſollte, iſt gar zu ſichtbar ein alle Freyheit aufhebender Mechanism ihres Willens, als daß es nöthig wäre uns hiebey aufzuhalten". — Dieß ſeine eigenen Worte.

Es entgeht ſo leicht keinem die Bemerkung, daß die Idee der ſittlichen Natur, (ſo würde ich lieber ſagen, ſtatt: die Idee der praktiſchen Vernunft,) ſo wie ſich dieſe Natur in unſern Gemeingedanken über ſittliche Gegenſtände zu erkennen gibt, auch den Gedanken der Strafwürdigkeit einer Schuld mit ſich führe. Allein der Philoſoph bleibt bey dieſer Bemerkung nicht ſtehen, er baut noch nicht darauf. Seine Pflicht es iſt, in der ſittlichen Natur des Menſchen dem Grunde nachzuſpüren, warum in unſerm ſittlichen Bewußtſeyn der Gedanke von Schuld, in einer ſolchen unzertrennlichen Begleitung des Gedankens an eine Strafe derſelben, vorkommt. Dieß hat er ſchon darum zu thun, damit er einen beſtimmten und durchaus gerechtfertigten Begriff von dem, was die Natur als Strafe ankündigt, erhalte, und den einander zuwiderlauffenden Begriffen von einer ſolchen Schuldgebühr (die doch gewiß Jedem auffallend ſeyn müſſen,) mit gehörigen Gründen begeg-

nen könne. Wer freylich nicht weiter gehen wollte, als eben nur zu wiſſen, daß die Natur einer jeden Schuld etwas Widriges als eine Strafe androhe, der mag ſich immerhin begnügen, die nothwendige Annahme einer der Schuld gebührlichen Strafe als eine bloſe Thatſache in uns, die nicht zu läugnen iſt, anzuſehen. So bald aber Jemand, ſo wie auch in einiger Rückſicht Herr Kant, fortſchreiten, und etwas über das Weſen, über den Urſprung, über die Entſtehungsart, und über das Maaß der Strafe beſtimmen will — und von der Erkenntniß dieſer Punkte kann kein vernünftiger Menſch mit Zufriedenheit ſeiner ſelbſt abſtehen wollen, — ſo bald alſo auszumachen iſt, ob die Strafe in einem Uebel, in einem äuſſern, ſogenannten phyſiſchen Uebel beſtehe, oder nicht? ob ihr Daſeyn ein abſichtliches Benehmen, eine Anordnung eines andern wollenden Weſens unumgänglich vorausſetze, oder nicht? woher ſie dem Schuldigen zu Theil werde? woran ſie zu erkennen, und von andern Uebeln und widrigen Gefühlen zu unterſcheiden ſey? — (welche Fragen in Rückſicht deſſen, was und warum uns manches begegnet, und was wir zu fürchten haben, — doch gewiß nicht gleichgültig ſeyn können,) ſo bald, ſag' ich, verläßt ihn jene Thatſache als Führerin in ſeinen Urteilen, und er iſt in Gefahr, ſich blos von ſeiner Willkühr, von ſeinen Lieblingsideen, und von den gewohnten Meynungen — die denn eben in der Philoſophie ihre Berichtigung oder Beſtätigung erhalten ſollen, — in der Feſtſetzung ſeiner Lehre über dieſe Punkte leiten zu laſſen. — Herr Kant nimmt ſogleich, nachdem er jene Thatſache des ſittlichen Selbſtbewußtſeyns ſchlicht hingeſtellt hat, ohne weiteres an, daß eine an-

dere

dere Perſon dem Schuldigen ſeine Strafe zutheilen müſſe, (ob er gleich auch nebendem zu ſchwanken ſcheint, ob nicht die natürlichen äuſſern Folgen einer Unthat als Strafe angeſehen werden müſſen?) ferner auch, daß eine Strafe ein Uebel, ein phyſiſches Uebel ſey. Von beyden liegt kein Grund in jener bemerkten Thatſache. Nämlich, wenn unſer Inneres jeder Schuld etwas Widriges als eine Strafe zuerkennt; ſo bleibt es ſo weit noch ganz dahin geſtellt, ob dieß Widrige ein äuſſeres Uebel mit ſeiner Unluſt, oder ob es ein anderweitiges unangenehmes Gefühl ſey, worauf es hindeutet? ob es durch Veranſtaltung einer andern Perſon, oder durch eine eigenthümliche Anordnung der ſittlichen Natur ſelbſt, dem ſchuldigen Uebertreter des Geſetzes zu Theil werde? Das alles läßt ſich nur alsdann entſcheiden, wenn wir zuvor der Entſtehung des Begriffs von Strafe aus der ſittlichen Natur des Menſchen auf die Spur gekommen ſind. Nun haben wir aber im vorigen gefunden, wie daß unſre ſittliche Natur ſo eingerichtet iſt, daß dasjenige, was wir eigentlich und allein Schuld nennen können, nämlich die unvermiedene Unwürde, zu unſerm Herzen in einem ſolchen Verhältniſſe ſtehe, daß ſie, vermittelſt eines glaubigen Gedankens an ſie, es ſo rühren und treffen müſſe, daß unſer Herz durchaus nicht anders könne, als dieſe Unwürde und ihr Andenken mit einem widrigen Gefühle zu begleiten. Dieſes Verhältniß iſt es nun einzig, welches ſich in jener Thatſache des ſittlichen Selbſtbewußtſeyns, aber ſo wie es, wie gewöhnlich, blos ſchlicht aufgeſtellt wird, nur auf eine noch dunkle Weiſe, zu erkennen gibt, und das wir dann die Strafwürdigkeit einer

ner Schuld nennen. Hiebey aber kommt keine dritte Perſon, kein äuſſeres, phyſiſches Uebel ins Spiel; ſo daß auch die Folgerungen, die Herr Kant gegen den angenommenen Zweck der Strafe, nämlich Beſſerung, und gegen das ſogenannte Princip der Selbſtliebe und Glückſeligkeit (gleich als ob beyde Principien einerley wären *),) aus der Strafwürdigkeit einer Schuld herauszieht, ſich nicht aus jener Thatſache, ſondern höchſtens nur aus ſeiner eigenen angenommenen Erklärung der Strafe, und aus der von ihm angegebenen Entſtehungsart derſelben, ableiten laſſen. Dieſe Erklärung einer Strafe, daß ſie ein phyſiſches Uebel ſey, und die Entſtehung derſelben, daß ſie nämlich durch eine dritte Perſon dem Schuldigen zugefügt werde, waren aber, wie geſagt, erſt zu rechtfertigen. Man ſollte glauben, der Gedanke: wie unſere ſittliche Natur ſo aus ſich ſelbſt, ohne auf Erfahrungen ſich ſtützend, ja ſelbſt gegen die Erfahrung, einer Schuld etwas Widriges als Gebühr, als etwas, das mit der Schuld in unabänderlicher Verbindung ſteht, ſo ſtreng und ohne Ausnahme ankündige, — dieſer Gedanke, ſollte man meynen, werde Jeden wenigſtens auf die Vermuthung bringen, daß in der Seelennatur ſelbſt, irgend ein Cauſalzuſammenhang zwiſchen einer Schuld und einer Unluſt ſtatt finde, und daß eben die Bemerkung dieſes Zuſammenhangs es ſey, die ſich bey jedem Andenken einer Schuld Jedermann aufdringe; daß alſo jene Thatſache

*) S. des Verfaſſers Kritiſche Briefe ꝛc. 11ten Brief u. f. und auch deſſen Elementarphiloſophie, 3 Hptſt. 2 Kap. von der moraliſchen Natur.

ſache vielmehr auf etwas Unangenehmes, das die ſittliche Natur von ſelbſt für die Schuld in dem Schuldigen bereitet, hindeute, und daß eben dadurch unſere Natur alle äuſſere Uebel, — als die ja immer unſrer Schuld ſowohl, als unſrer ſittlichen Natur, fremde und zufällige Sachen ſind, von denen ſie von ſich ſelbſt her durchaus nichts weiß, — verſchmähe, ſo fern ſie nämlich Strafe ſeyn ſollen. — Das Weſentliche einer Strafe, wie Herr Kant richtig bemerkt, iſt ihre Gerechtigkeit. In unſern vorigen Unterſuchungen ſahen wir nun aber ganz deutlich, wie ſo ganz undenkbar, geſchweige denn erkennbar, ein Ebenmaaß zwiſchen ſogenannten phyſiſchen Uebeln und ihren Schmerzen, und zwiſchen einer Schuld und ihren Graden ſey, und wie ſchlechthin unmöglich, eine Gerechtigkeit zwiſchen dieſen beyden Sachen zu entdecken und zu veranſtalten; indem ſie beyde, ſchon ihrer Natur nach, in gar keine wechſelſeitige Schätzung gebracht werden können. Dieſer Unmöglichkeit ohngeachtet, eine ſolche Gerechtigkeit denn doch noch dadurch glaublich machen wollen, daß man ſich auf gewiſſe Principien einer ſittlichen Geſetzgebung beruft, die niemand kennt, und die man in der Weltregierung nirgends angewendet und beſtätigt findet, würde eben ſo viel heiſſen, als mit der Vernunft ſein Geſpött treiben, und ſie überreden wollen, ſie ſey noch immer in ihrer Heymath, wenn man ſie lockweiſe ins Reich der Phantaſieen verſetzt hat. Denn in der Welt des Erkennbaren und wahrhaft Gedenklichen ſind, aus den angeführten Gründen, die Principien einer ſolchen Vergeltungsgerechtigkeit durchaus nicht erweislich; man muß demnach, wenn man ſie dennoch

noch glaublich machen will, die Vernunft von den Sirenen, von den täuſchenden Wünſchen nach Glücksfreuden, unvermerkt in das Gebiet der Träumereyen locken, und allda Principien und Regierungsgeſetze unter ihrer Firma, aber blos mit dem Beyfalle jener Wünſche, wähnen laſſen. Oder läßt ſich dem Ungedenkbaren auf eine andere Weiſe Glauben verſchaffen? Durch einen natürlichen Grund, der aus der ſittlichen Natur, oder aus der Welterfahrung genommen wäre, kann es nicht geſchehen. Jene Thatſache des ſittlichen Selbſtbewußtſeyns ſagte nur: daß einer Schuld etwas Widriges gebühre. Aber darin liegt ſicherlich noch kein Grund anzunehmen, daß es Geſetze geben müſſe, die den Graden einer Schuld ein Ebenmaaß von phyſiſchen Uebeln beſtimmen können; ja nicht einmal der Grund zu glauben, daß äuſſere, phyſiſche Uebel, jenes der Schuld gebührende Widrige ſeyn könnten und müßten. Und doch müßte dieſer Glaubensgrund, als eine vorgängige Bedingung jener Geſetze, in der Thatſache anzutreffen ſeyn. So im allgemeinen läßt ſich alſo zwar von jenen ſtatthabenden Principien einer Vergeltungsgerechtigkeit der Art, wie ſie Herr Kant aufführt, wohl ſagen; aber ſie heben ſich von ſelbſt auf, wenn man auch nur die eingeſtandene Thatſache näher beleuchtet, und damit zuſammenhält. Denn alsdann findet ſich, daß dieſe Thatſache Gerechtigkeit und Ebenmaaß der Schuld und Strafe verlangt; daß aber ein Ebenmaaß zwiſchen einer Sündenſchuld, zwiſchen dieſem perſönlichen Uebel, und zwiſchen äuſſern ſogenannten phyſiſchen Uebeln, die man eben für Strafe annehmen will, nicht einmal gedenkbar ſey. Herr Kant ſucht dieſen Stein des Anſtoſſes beſtmöglichſt zu

ver-

vermeiden. Er weicht den Fragen: ob, und welche natürliche Folgen von äuſſern Uebeln, für die ihnen vorangegangene Schuld, Strafe ſind? ob und welche widrigen Begegniſſe, die uns treffen, es ſeyn ſollen? und wie dann, wenn ſie es ſind, bey der ſo ungleichen Vertheilung derſelben — da ſie oft in großer Menge einer geringern Schuld, ja vielleicht ſelbſt der Schuldloſigkeit, und in geringern Portionen einer großen Schuld zuertheilt werden — Gerechtigkeit, dieß Weſentliche einer Strafe, bey ihnen ſich denken, und dabey an vorhandene Principien einer ſittlichen Geſetzgebung der Vergeltungsgerechtigkeit glauben laſſe? dieſen Fragen weicht er, wie es ſcheint, gefliſſentlich aus, und fertigt ſie blos damit ab, daß er behauptet: "Belohnungen und Strafen könnten hier in dieſem Leben nicht ſichtbar werden" *). Auch ich verehre eine Philoſophie, die der menſchlichen Erkenntniß ihre Grenzen anweiſt: nur muß ſie es nicht zur Beſchönigung noch unbegründeter Lehren thun, und ſie nicht dahin ſetzen wollen, wo die Natur ſie der weitern Erforſchung nicht ſelbſt geſetzt hat; wo ſie vielmehr deutliche Winke in ihren Thatſachen gibt, daß ſie ſich näher und beſtimmter offenbaren könne und wolle; und wo ſie an eine deutliche durchaus bewährte Einſicht der Sachen, unſere feſte unwandelbare Ruhe und Zufriedenheit, und den erwünſchten Fortgang im Guten, unnachlaßlich geknüpft hat. Und das iſt ohnſtreitig auch hier der Fall. — Ueberhaupt iſt es eine unnachlaßliche Pflicht für den, der über Belohnung und Stra-

*) S. deſſen Relig. innerhalb der Grenzen der bloſen Vern. 1. Ausg. S. 178.

Strafe etwas entſcheiden will, daß er zuvor ſeine Erkenntniß von dem menſchlichen Herzen, von deſſen Natur, und von dem Verhältniſſe desjenigen, was uns moraliſch gut und böſe, Verdienſt und Schuld ſeyn kann, zu dieſem Herzen, gehörig begründe und ins reine bringe. Erſt zeige er uns, entweder daß die Natur unſers Herzens (dieſer innern Quelle unſrer Luſt und Unluſt) ſchlechterdings für uns unerforſchlich ſey; — und iſt ſie dieß, ſo muß er alles Entſcheiden über Belohnung und Strafe fahren laſſen: weil er alsdann über das innere Verhältniß des Verdienſtes und der Schuld zu dieſem Herzen, und zu ſeinen Freuden und Leiden, nichts gültiges ſagen kann; — oder er zeige, daß Verdienſt und Schuld, als ſelbſteigne Erweckungsgründe, zu unſerm Herzen in keiner Beziehung ſtehen; daß die Liebe unſers Herzens keine Selbſtliebe ſey; daß alſo unſer Inneres dem Verdienſte und der Schuld nicht von ſelbſt gewähren könne, was es ihnen doch, in einem von ihm allein ausgehenden Selbſtbewußtſeyn, ich meyne in jener oftgenannten Thatſache, zuerkennt. Aber das menſchliche Herz ſo ohne weiteres, und gegen alle dawider zeugenden Thatſachen *) mit einer Sinnlichkeit behängen, und es den Eindrücken der Dinge Preiß geben; alsdann jene Thatſache des ſittlichen Selbſtbewußtſeyns dahin deuten, daß ſie ſinnliche, phyſiſche Uebel in ihren Strafen diktire; daß ſie darum auch einen ſtrafenden Oberherrn anzeige; — und wenn ſich dieſen Deutungen und

*) Man vergleiche die vorige Lehre von der Natur des menſchlichen Herzens.

und Vorausſetzungen Schwierigkeiten, ja Unmöglichkeiten entgegen ſtellen, die Grenzen der menſchlichen Vernunft vorſchützen, — iſt ſicherlich in den Augen der Unpartheyiſchen kein zu billigendes Verfahren. — In Abſicht der Belohnungen iſt es nicht anders. Obſchon Herr Kant die Lehre von der Belohnung nirgends ausdrücklich behandelt; ſo läßt ſich doch aus ſeiner Betrachtung über Strafe, und aus ſeiner ganzen Anſicht der ſittlichen Natur des Menſchen, ſeine Meynung darüber leicht entdecken. Nach ihm gebietet die Vernunft dem Menſchen, ſich einen guten Willen, als das einzige was an ſich ſelbſt gut ſey und in ſeiner Gewalt ſtehe, durch die Befolgung allgemeingültiger Regeln zu verſchaffen; mit dem Verſprechen, daß in dieſem guten Willen (ſeinem Verdienſte) ein einſichtsvolles, gütiges, mächtiges, und gerechtes Weſen einen Grund finden werde, ihm von der Glückſeligkeit, von den äuſſern Gütern des Wohlſeyns, die er als ein ſinnliches Weſen (mit einem ſinnlichen Herzen) wünſchen müſſe, ſo viel werde zufließen laſſen, als das Maaß jener ſeiner Güte austrägt. Daß ein ſolcher guter Wille den Grund enthalte zu glauben, daß er dafür eines ſüſſen Genuſſes theilhaftig werde, das ſchließt Herr Kant aus der unläugbaren Thatſache jenes Bewußtſeyns, das wir in uns finden und deſſen wir uns nicht erwehren können, dem zufolge wir nun einmal annehmen müſſen, daß uns für unſre moraliſche Güte, für dieſes unſer Verdienſt, etwas Angenehmes gebühre. — Ich habe die Gültigkeit dieſer Thatſache des Bewußtſeyns eingeſtanden; aber auch zugleich bemerken müſſen, daß Herr Kant unerweisliche

Fol-

Folgerungen daraus ziehe, und ſich dabey auf ungültige Vorausſetzungen ſtütze. Dieſe Vorausſetzungen ſind nämlich folgende, erſtlich: die ſittliche Natur hat für unſern Willen nur Ein Geſetz der Freyheit, und namentlich das Geſetz der Allgemeingültigkeit der Willensregeln. Ich läugne nicht im mindeſten, daß der Gedanke der Allgemeingültigkeit von unſrer Vernunft auch gebildet werde; ſondern ich behaupte nur, daß ſie ihn erſt durch die Anwendung ihrer eigenthümlichen Idee herausbringe; daß er folglich ein blos abgeleiteter Gedanke ſey. Denn ſelbſt Herr Kant gibt ihr die Idee des Unbedingten, Letzten und Vollendeten, zu ihrem einzigen eigenthümlichen Geſetze. Das Allgemeingültige aber iſt nur eine Art von einem Unbedingten und Vollendeten. "Strebe nach dem, was dir, einem ſolchen Weſen das du biſt, für deinen Willen das Vollendete ſeyn kann und muß! wähle alſo ſolche Regeln zu deinen letzten entſcheidenden Willensgründen, die dich zu dieſem Vollendeten, das du wollen kannſt und mußt, hinführen"! dieß iſt alſo das eigentliche reine Vernunftgeſetz für die Wahl der Willensregeln. Was nun aber dem Willen des Menſchen das Unbedingte und Letzte, bey dem alle Wünſche ſeiner ſittlichen Natur ſtehen bleiben müſſen, ſeyn könne? das, meyn' ich, laſſe ſich nur alsdann finden, wenn man zunächſt die Natur und Einrichtung des Willens unterſucht, und ſie um dasjenige befragt, um diejenigen Gegenſtände, die er überhaupt wollen oder nicht wollen kann, ſo wie auch um diejenigen Beſtimmungsgründe, wodurch er ſich allein in Thätigkeit verſetzen läßt. Bey dieſer Unterſuchung fand ſich denn

nun *), daß unſer Wille, nach ſeiner natürlichen Einrichtung, nur das uns Erfreuliche und Gute mit ſeinem angenehmen Gefühle wollen, ſo wie gegenſeitig das Widrige und Böſe mit ſeinem unangenehmen Gefühle verabſcheuen könne und müſſe. In Rückſicht jenes Vernunftgeſetzes iſt demnach jezt zu unterſuchen: was es ſey, das für ſich ſelbſt den Menſchen erfreuen oder ſchmerzen, das ihm unbedingt-gut oder böſe ſeyn kann? Was alles es ſey, das als ein ganzes, in ſeinen verſchiedenartigen Theilen vollendetes Gut, vor ſeinem Herzen beſteht? Dieß zum Geſetze ſeines Wollens zu machen, es als höchſtes Gut vor Augen zu haben, und ſein Streben darauf zu leiten, d. h. es als höchſtes Gut ſich zum Geſetze dienen zu laſſen, — das iſt es eigentlich, worauf uns die Vernunft mit ihrer urſprünglichen Foderung des Unbedingten, das wir wollen ſollen, hinführt. Das bezeugen auch die natürlichen, allgemein verbreiteten Fragen und Wünſche nach dem bleibenden höchſten Gute, und nach deſſen Seeligkeit. Wir ſahen aber aus der genauern Erforſchung des menſchlichen Herzens: daß uns nichts anders, als unſer eigner Werth, der in jenen ſelbſterwerblichen Seeleneigenſchaften der Verſtändigkeit, Beſonnenheit, Vernünftigkeit, Gefühlſamkeit u. a. beſteht, an ſich ſelbſt erfreulich, demnach auch unbedingt-gut ſeyn könne; daß es alſo in uns ſelbſt mehrere mögliche Güter gebe, deren Gedanken eine Sammlung von Geſezen für unſern Willen abgeben; daß eben dieſe Güter, und zwar ſie allein es ſeyn können, welches Schätze ſind, die kein Roſt verderben, kei-

*) Vgl. die obige Lehre vom Gemüthe, und meine Elementarphiloſophie.

keine Motten benagen, und kein Dieb rauben kann. Sie, zuſammen die volle Güte und Würde des Menſchen genannt, ſind es einzig, was wir uns ſelbſterwerben und zum Verdienſte machen können, und ſollen. Aber auch ſie allein ſind es, die unſer Herz durch ſich ſelbſt erfreuen, und uns für unſere Tugend, für unſern Eifer im Beſtreben nach ihnen, belohnen können. Auf diejenigen Freuden, die dieſe Seelengüter durch ſich ſelbſt gewähren, und welche in eine höchſte Summe zuſammengefaßt wahre Seeligkeit, Seeligkeit eines Gottes, ſind, iſt unſer natürlicher und vernünftiger Wunſch einzig und allein gerichtet. Nicht aber nach jenen Freuden, die uns die zufälligen Dinge des Glücks, vermittelſt unſres thieriſchen Leibes, wenn wir ſeinen Zuſtand insgeheim mit unſerm eigenen Seelenzuſtande in Gedanken verwechſeln, oder auf andern Wegen der Täuſchung, verſchaffen, und welche Glücksfreuden zuſammen man die Glückſeligkeit nennt. Denn dieſe Glückſeligkeit iſt nur ein Phantom aus der Kindheit der Vernunft; eine Lufterſcheinung, die mit dem Anbruche des Lichts, das unſre ſittliche Natur in ihrem Hervortreten über ſie verbreitet, wieder in ihr Nichts verſchwinden muß. Daraus ergibt ſich denn auch die Unerweislichkeit einer zweyten Vorausſetzung des Herrn Kants, worauf ſich ſeine Belohnungstheorie gründet, ich meyne dieſer: daß die Seeligkeit (nicht Glückſeligkeit), deren wir uns für unſere Tugend würdig erklären, die wir als eine Gebühr und Belohnung unſrer verdienten Würde anſehen, aber auch bey allen unſern Beſtrebungen zum unnachlaßlichen Ziele machen müſſen, von auſſenher komme; daß ſie uns durch den Lauf der Dinge und durch den

Ein-

Einfluß, den ſie eigenmächtig auf unſer Herz haben ſollen, zugeführt werde; daß folglich auch keiner von uns das belohnende Vergnügen ſeines Verdienſtes in ſeiner Gewalt habe. So zugeführt läßt ſich nur jene Glückſeligkeit denken; denn nur ſie hat den Schein eines äuſſern Urſprungs vor ſich. Allein, da ſie nur ein Kind der Täuſchung und der Unbeſonnenheit ſeyn kann; ſo kann ſie auch nur der Thor ſich als ſein Lebensziel wünſchen: aber als Krone des Verdienſtes muß ſie von der Tugend und Vernunft ſchlechtweg verſchmäht werden. Denn jenen eigenmächtigen, unmittelbaren Einfluß, ſo wie man ihn bey der Glückſeligkeit gemeiniglich vorausſetzt, hat kein äuſſeres Ding auf unſer Herz; ſondern, was ihm beykommen ſoll, muß ſich an unſer Bewußtſeyn, an unſern Glauben deſſen, was wir als Perſonen ſelbſt ſind und ſeyn werden, ſo wenden, daß es uns entweder manches von uns, von unſrer Würde und Unwürde, vorſpiegeln, oder zu einer wahren Selbſterkenntniß behülflich ſeyn muß. Aber blos dieſes, aus einer wahren Selbſterkenntniß flieſſende Vergnügen über unſer Verdienſt, kann unſer ächter Lebensgenuß und unſre Tugendbelohnung werden; dieſe Belohnung kann uns demnach kein Glück und Zufall verſchaffen. Doch das alles habe ich ſchon mehrmalen erörtert; es mag deswegen hier genug ſeyn, mit einem Fingerzeige abermal auf die Quelle gedeutet zu haben, woraus auch Herr Kant ſeine Vergeltungslehre ſchöpfte; dieß um ſo mehr, als ich in der folgenden Kritik Gelegenheit finden werde, noch einiges hieher gehöriges genauer auseinander zu ſetzen. Was jenen Gedanken, der auch dieſer Kantiſchen Vergeltungslehre zum Grunde liegt, anbelangt, wie nämlich ein mora-

moraliſches Weſen in dem Verdienſte eines Dritten einen Verpflichtungsgrund, ihn dafür mit Vergnügen zu belohnen, finden ſoll; dieſen Gedanken habe ich ſchon bey Gelegenheit der Baumgartenſchen Lehre geprüft, und zu berichtigen geſucht. Endlich noch der Punkt: daß eine Geſetzesübertretung, zufolge der Glückſeligkeitslehre, erſt durch die damit verbundene Strafe zu einem Verbrechen werde; daß alſo nur, von uns und von der Gottheit, die Strafe aufgehoben werden dürfe, um alles Verbrechen aufzuheben. Dieſe Folgerung findet nur, wie ſchon vorhin erinnert wurde, bey dem trügeriſchen Begriffe von Strafe ſtatt, den ſich Herr Kant davon gebildet hat, nach welchem nämlich die Strafe ein phyſiſches zufälliges Uebel ſeyn ſoll, das durch ein drittes Weſen mit der Schuld eines andern müſſe in Verbindung gebracht werden. Denn nach unſrer Lehre iſt eine Handlung oder Unterlaſſung dadurch ſchuldvoll, daß der Urheber derſelben aus eigenem Grunde ein Geſetz übertreten hat, an deſſen Befolgung ſeine Würde unnachlaßlich gebunden iſt; dadurch alſo, daß ſie ein Zeuge ſeiner ſelbſtbegründeten Unwürde, ſeiner Schuld, geworden iſt, aus der ſie floß, ſeiner Schuld und Unwürde, die nach der Einrichtung ſeines Herzens unabänderlich ein Uebel für ſich ſelbſt iſt, und demnach als ein ſolches ein widriges Gefühl ſeiner ſelbſt, Strafe genannt, nothwendig, obſchon immer vermittelſt eines glaubigen Andenkens deſſelben, nach ſich zieht. Dieſe Natur einer Geſetzesverletzung, welche ihr durch die einmal beſtehende Einrichtung der Seele zukommt, dieſe ihre innere Beziehung und Verbindung mit Strafe, kann ihr niemand benehmen. Nur durch eine gänz-

liche Umſchmelzung unſers Weſens würde ſie aufgehoben werden können. Es hängt alſo, in dieſer Lehre, nicht von einem Beſtrafer, nicht von ſeiner Abwendung eines Uebels ab, ob ein Verbrechen Verbrechen ſeyn ſoll. Und dennoch iſt es Verbrechen durch und wegen der Strafe, die die Natur dem Verbrechen, und namentlich der in ihm verſchuldeten Unwürde ertheilen muß, kurz durch die Beziehung des Grundes einer Geſetzesverletzung, ich meyne des perſönlichen Unwerthes, zu der Natur unſers Herzens. Zugleichen iſt eine Handlung blos dadurch gut und verdienſtlich, daß ſie in einer natürlichen, unabänderlichen Verbindung mit einem Vergnügen ſteht, welches unſer Herz derjenigen Würde, die ſich in einer ſolchen Handlung offenbart, zu weihen von Natur gehalten iſt. Belohnung und Strafe ſtehen alſo nicht allein in keinem Widerſpruche mit der Tugendlehre, die auf eine reine Selbſtliebe gegründet iſt; ſondern ſie erhalten vielmehr erſt und ausſchließlich ihre gehörige Begründung, Haltung, Beſtimmtheit und Wahrheit in dieſer Lehre, wie es bisher, ich darf es mit vollem Vertrauen auf die vorgelegten Gründe ſagen, jedem Unpartheyiſchen der Augenſchein gelehrt hat.

Dieſer Kantiſchen Lehre gemäß, nur hie und da ausgearbeiteter, iſt der Lehrbegriff von Belohnung und Strafe, den der würdige Herr C. C. E. Schmid *) angenommen hat. "Es iſt ein Factum der practiſchen Vernunft, (eigentlicher geſagt, es iſt ein Ausſpruch unſers

*) In ſeinem Verſuche einer Moralphiloſophie, Jena 1792. und 1795.

ſers Innern, der ſich als Thatſache, als etwas Gegebenes, geradezu bemerken läßt; ob er aber von der Vernunft ausgehe, oder nicht? das iſt noch unausgemacht): daß ſie das moraliſche Weſen vermöge ſeiner Moralität, und im Verhältniſſe zu ihr, der Glückſeligkeit würdig hält, und daß ſie eine Vereinigung des oberſten ſchlechterdings nothwendigen Gutes (der Sittlichkeit, wie er dieſes Gut nennt, richtiger der perſönlichen Güte und Würde) mit dem bedingtnothwendigen Gute oder Zwecke eines endlichen und ſinnlichen Vernunftweſens fodert" (§. 383). — Ohne Zweifel: eine unüberhörbare Stimme in uns verlangt unnachlaßlich, daß mit unſerer ſelbſterworbenen Würde, mit dieſem unſern Verdienſte, ein ihm gleichkommendes Maaß vom Angenehmen verbunden ſey Ob aber dieſes Angenehme ein Gut, ob es Zweck eines endlichen und ſinnlichen Vernunftweſens, und zwar dieſes nur allein ſey? davon ſchweigt jene Thatſache, das muß alſo von wo anders her ausgemacht werden. — "Eine Folge davon ſind die Begriffe von Vergeltung, Belohnung und Strafe, und die Anwendung derſelben auf einzelne Handlungen oder Perſonen, oder die Zurechnung zur Belohnung und Strafe (§. 384). Der angemeſſene Antheil an Glückſeligkeit, deſſen die unpartheyiſche Vernunft ein endliches Weſen um ſeiner Moralität willen würdig hält, iſt moraliſche Belohnung; das phyſiſche Uebel aber, oder der Mangel an Glückſeligkeit, den die practiſche Vernunft der Immoralität eines vernünftigen Weſens angemeſſen findet, kann moraliſche oder eigentliche Strafe heiſſen" (§. 385). — Ich bemerkte ſchon vorhin, daß jener innere Ausſpruch über

die Gebühr eines Verdienſtes und einer Schuld zwar nicht zu läugnen ſey, daß er aber ohne weitern Beweis der practiſchen Vernunft zugeſchrieben werde. Woher weiß man ſo ſicher, daß er eben von ihr ausgehe? daß er in der Bedeutung, die hier ihm untergelegt wird, etwa ſo von ihr und ihrer Natur ausgehe, wie der Gedanke des Unbedingten, und der Gedanke der Vernünftigkeit? Könnte man dieß beweiſen; ſo würde an dem ganzen Raiſonnement wenig, oder nichts zu tadeln ſeyn. Aber unſerer practiſchen Vernunft für ſich allein iſt jenes Vergeltungsurteil durchaus unbekannt. Nur das wiſſen wir mit Gewißheit, daß ſie für ſich die Quelle des Geſetzes des unbedingten, in ſeiner Art vollendeten Gegenſtandes unſers Willens, und des Geſetzes der Vernünftigkeit iſt. Aber weder in der einen, noch in der andern dieſer von ihr ausgehenden practiſchen Ideen, ſie für ſich genommen, liegt der Grund einer Vergeltung deſſen, was durch die Ausführung dieſer ihrer Ideen herauskommt; geſchweige denn einer Vergeltung deſſelben mit äuſſern Gütern und Uebeln. Blos ſo viel iſt ſogleich beym erſten Anblicke jener Thatſache einleuchtend: daß dieſer innere Vergeltungsausſpruch ein Urteil ſey, das eine unabänderliche Beziehung der uns zum Geſetze gemachten Güte und Böslichkeit auf unſer Herz, und auf deſſen angenehme und unangenehme Gefühle, ausdrücke. Von dieſer Beziehung weiß aber die Vernunft von ſich ſelbſt nicht das mindeſte. Denn, wie geſagt, vermöge ihrer Natur kann ſie uns blos das Unbedingte überhaupt, und ſich ſelbſt denken laſſen; aber auch nichts mehr noch weniger. Da dem ſo iſt; ſo fragt ſich

nun:

nun: worin ſonſt iſt der Grund jenes Vergeltungsurteils, das ſich ſo ſchlechtweg als Thatſache aufdringt, anzutreffen? Unumgänglich muß erſt dieß mit zureichendem Grunde entſchieden werden, bevor man darüber enſcheiden will: daß nur dieſe oder jene Arten von Freuden und Leiden, als Belohnung und Strafe, in jenem Vergeltungsurteile gemeynt ſeyn können. Sich ſo geradezu auf die practiſche Vernunft berufen, und durch ſie ſchlechtweg beſtätigen zu laſſen, was man dem Vergeltungsurtelle, dieſer Thatſache, unterſchiebt, (daß nämlich Glück und Unglück das Vergeltende ſey,) da wo man doch noch nicht dargethan hat, daß und wie fern die doch anderweitig bekannte Natur der Vernunft, als Zeuge für die Auslegung jener Thatſache auftreten könne, — iſt nun wohl offenbar zu voreilig gehandelt. Daß die reine practiſche Vernunft von dem erwehnten Vergeltungsurteile der Urheber nicht ſeyn könne, das leuchtet auch noch daraus ein: daß ſie von ſelbſt und für ſich von äuſſern Gütern und Uebeln, die da Vergeltung ſeyn ſollen, nicht das geringſte wiſſen, vollends als practiſche, blos mit dem Willen und ſeiner Beſtimmung ſich beſchäftigende, Vernunft gar nichts wiſſen, und über das Verhältnis dieſer äuſſern Güter und Uebel zu unſern Willenshandlungen, und zu unſerm Charakter, der ſich in ihnen zeigt, entſcheiden kann. Ehe wir alſo jenes Vergeltungsurteil, als die Thatſache, auf eine und die andere Art von vergeltenden Freuden und Leiden deuten, laßt uns zuvor der Entſtehung und dem Grunde dieſes Urteils in der Natur unſerer Seele mehr, als bisher geſchah, nachforſchen, und darüber das Gewiſſe herausbringen. Dieß um ſo mehr, da dieſes Urteil zu

die=

dieſer Nachforſchung die deutlichſte Anweiſung gibt, indem es eine Beziehung der in ſittlichen und unſittlichen Handlungen ſich offenbarenden perſönlichen Güte und Ungüte auf unſer Herz und ſeine Gaben, klar genug bezeichnet. Iſt es alſo vielleicht die natürliche Einrichtung unſers Herzens, der zufolge es aus ſeinem eigenen Fond das Andenken unſerer bezeugten Güte oder Ungüte, unnachlaßlich mit Vergnügen oder Mißvergnügen begleiten muß, iſt es, ſag' ich, etwa dieſe Einrichtung, worauf ſich, als auf ſeinen einzigen Grund, jenes innere Vergeltungsurteil ſtüzt? Wie viel ſpricht doch dafür! Hier die innere Erfahrung eines Jeden, der ſich ſeines Verdienſtes oder ſeiner Schuld bewußt geweſen iſt; dort die Nothwendigkeit dieſes Vergeltungsurteils durch unſer Inneres, und das Vorangehen deſſelben vor aller Erfahrung —. Und muß denn jedes moraliſche Urteil, das aus unſerm Innern hervorgeht, aus einer einzigen Quelle, aus der Vernunft entſtehen? nicht auch manches aus der Verbindung der einen Seelenkraft und ihrer Natur mit einer und der andern? aus der Verbindung derſelben, die ſich dann in gewiſſen Thatſachen, und unabänderlich verknüpften Erſcheinungen der Seele, zu erkennen gibt?

Aber Herr Schmid verweiſt uns wegen dieſem, der practiſchen Vernunſt zugeeigneten Vergeltungsurteile, das wir als Thatſache eingeſtehen, auf ſeine vorigen Unterſuchungen *). Dort ſagt er: "Wäre das Sittengeſez unge-

*) Ebendaſ. S. 248. u. f. in der Ausg. von 1795. S. 323.

ungehindert wirkſam, (d. h. handelten wir immer ſittlich und würdig, und vergröſſerten wir damit unſere perſönliche Güte und Würde anſehnlich): ſo würde zugleich auch das Gefühl der Selbſtzufriedenheit (das Gefühl, das Vergnügen über unſere erworbene Würde, als einer ſolchen, mit der wir für dieſe Zeit unſeres Daſeyns zufrieden ſeyn können,) unendlich ſeyn, d. h. es wäre mit Selbſtgenügſamkeit verbunden, Seeligkeit; — und unter dieſer Vorausſetzung wäre das Stoiſche Syſtem gegründet". — Dieſes Geſtändniß iſt merkwürdig und eigen. Dem Verdienſte wird hier ein eigenes Vergnügen, das es innerlich von ſelbſt nach und auf ſich zieht, eingeſtanden. Es wird zugegeben, daß es natürlicher Weiſe mit dem Anwuchſe des Verdienſtes, mit der durch ſittliche Handlungen vermehrten Selbſtwürde, proportionirlich zunehme. Iſt nicht hiemit eingeräumt, daß das Verdienſt des Menſchen durch das ſüſſe Gefühl, das das Herz ihm, wann es erkannt wird, weihen muß, ſich ſelbſt belohne und vergelte? alſo eben das, was in der Folge dem Glücke und den Herren deſſelben zugeſchrieben wurde? Und was ſoll denn dem Verdienſte nun noch zu fodern übrig ſeyn, wenn ihm das Angenehme, das die innere Natur ſo gerecht und gleichmäßig vertheilt, (denn die Gröſſe des Vergnügens iſt dem Verdienſte das wir haben, wenn wir es ganz erkennen und dem Herzen vorſtellen, jederzeit gleichgeltend, folglich gerecht geſpendet,) zu Theil geworden iſt? Liegt denn etwa in jenem Vergeltungsurteile, das jedem Verdienſte ſein gerechtes Maaß von Freude zuſichert, mehr als eben dieſe Selbſtzufriedenheit, dieß Selbſtvergnügen, das na-

türli-

türlicher Weiſe mit unſerm Benehmen und Verdienſte gleichen Schritt hält? Herr Schmid ſcheint dieß zu behaupten, indem er meynt: "wenn erſt das Sittengeſez ungehindert wirkſam wäre, alsdann würde das (ſicherlich belohnende) Gefühl der Selbſtzufriedenheit unendlich, und mit Selbſtgenügſamkeit verbunden ſeyn". Das will und kann nur ſo viel ſagen: an dem proportionirlichen Vergnügen über unſer beſtehendes Verdienſt, ſo weit es jezt gehen kann, genügt es uns nicht, wir wollen noch mehr; — nun aber warum? und wofür? für unſer noch nicht genugſames, noch nicht unendliches Verdienſt? darum und dafür haben wir doch wohl kein unendliches Vergnügen für jezt noch zu erwarten? für ein endliches, noch ſehr geringes Maaß von Verdienſt ſoll uns doch wohl jenes, als Thatſache aufgeſtellte, Vergeltungsurteil kein unendliches Maaß von Freude verſprechen? — Wollten wir freylich auf unſern Durſt nach Vergnügen ſehen, und deſſen Stillung zum Maaßſtabe der Belohnung irgend einer Verdienſtgröße bey uns machen; ſo dürfte es wohl ſelten oder nie bey dem Menſchen zur Zufriedenheit kommen. Aber alsdann würden auch die widerſprechendſten Foderungen an den Vergelter die Folgen davon ſeyn, welche jenes Vergeltungsurteil beſchönigen ſollte. Denn was, und wie viel alles, wünſcht ſich nicht dieſer und jener Menſch, das ihm gewährt werden ſoll, bevor es ihm genügt? Aber, hat denn Jemand in dem Maaße ſeines Verdienſtes auch nur irgend einen Grund, das mindeſte von dem, was er ſich noch, auſſer jener proportionirlichen Freude über ſein Verdienſt, wünſchen mag, als Gebühr dieſes ſeines

Ver-

Verdienſtes zu erwarten, ja ſelbſt zu fodern? Iſt nicht mit jenem Vergnügen an ſeiner ſittlichen Güte, und mit der Dauer, deſſen es fähig iſt, ſchon alles erfüllt, was ſie für ſich ſelbſt, was alſo auch die ſittliche Natur, in jenem Vergeltungsurteile, als nothwendige Belohnung ihm zuerkennt? So iſt es; denn alle übrigen Güter und Freuden ſind, in Rückſicht einer verdienten Seelengüte, etwas zufälliges und ihr fremdes; ihr Zuſammenhang mit ihr iſt weder in ihnen, noch in der Seelengüte, noch in unſern unerſättlichen Wünſchen nach Vergnügen begründet. Und was noch lauter dafür ſpricht, das Verdienſt des Menſchen, dieß Unvergleichliche, leidet durchaus keine Meſſung und Ausgleichung mit andern Gütern. Endlich auch, wen ſollte doch die Foderung ſolcher belohnenden Güter, — und fodern ſoll ſie, wie es denn auch wahr iſt, der Verdienſtvolle dürfen (§. 383), — wen ſoll dieſe Foderung treffen? Wem ſoll durch unſere verdiente Seelengüte die vollkommene Pflicht zu geben und zu dienen, auferlegt werden? die Zwangspflicht, deren Ausübung ſich fodern läßt? — Es iſt wahr, wir haben manche Bedürfniſſe, auch von ermunternden Freuden (ſelbſt täuſchender Art), welche wir wünſchen müſſen erfüllt zu ſehen. Das ſind Bedürfniſſe und Bedingungen des möglichen Wachsthums unſerer Tugend und Seelengüte, Bedürfniſſe, deren Befriedigung uns ſehr ſchäzbar, — und wenn ſie von einem gütigen Weſen kommt, ſehr dankenswerth ſeyn muß. Aber, die Güter und Freuden, die zur Befriedigung ſolcher gerechten Wünſche dienlich ſind, für Belohnungen anſehen wollen, für eine Gebühr, die zu fodern wir

in unſerm beſtehenden Verdienſte einen Berechtigungsgrund haben ſollen, — würde nichts geringeres ſeyn, als eine auffallende Verwechslung der Mittel und Bedingungen des Verdienſterwerbes, mit der Belohnung einer ſchon erworbenen Güte. — Dem ohngeachtet wollen wir weiter hören; vielleicht kommt noch ein triſtiger Grund der Annahme: daß jenes Vergeltungsurteil phyſiſche, äuſſere Güter und Uebel als Belohnung und Strafe andeute. "Das vollſtändige Gut (der in aller Rückſicht vollſtändige Zweck) für ein vernünftiges Weſen — ſo fährt dieſer Philoſoph §. 171. fort, — begreift in ſich einmal eine uneingeſchränkte Sittlichkeit (ein höchſtes Maaß ſittlicher Güte), und dann ein Wohlſeyn (ein höchſtes Maaß von Wonne), welches nothwendiger Weiſe von der Sittlichkeit abhängt". So beſtimmt iſt nichts daran zu tadeln! "Da aber gleichwohl (§. 171.) die Vernunft auch das Wohlſeyn, in ſo fern es nur der Sittlichkeit keinen Abbruch thut, als ein Gut, d. h. als Zweck und Gegenſtand ihres Beſtrebens vorſtellt: ſo iſt jenes Gut, die Sittlichkeit (die Seelengüte), nur für die reine Vernuft vollſtändig, und kann für das vernünftige Weſen überhaupt, auch für ein ſolches, das ſinnlicher Luſt und Unluſt fähig iſt, nicht die Stelle aller andern Güter vertreten. Es iſt alſo (die höchſte ſittliche Güte allein) für die endlichen vernünftigen Weſen unvollſtändig und unzureichend, alle ihre vernünftigen, ſinnlich modificirten, Wünſche zu erfüllen. Es muß alſo das Wohlſeyn noch hinzukommen, doch nicht für ſich, ſondern dem höchſten Gute, der Sittlichkeit, untergeordnet, und mit

ihm

ihm zu einem vollſtändigen Gute und Zwecke verbunden". Ich könnte es blos bey dem bewenden laſſen, was Herr Schmid ſelbſt oben eingeſtand: daß nämlich die Vernunft, bey dem Gefühle der Zufriedenheit mit unſerm Verdienſte, durchaus Genüge finden würde, wenn nur unſer Verdienſt ſeine gehörige, von der Vernunft aufgeſteckte Zielhöhe erſt erreicht hätte. Würde ſie das, könnte ich ſagen, — und daß ſie es würde, iſt nicht zu zweifeln, — nun ſo iſt ihre Idee von einem höchſtvollſtändigen Gute und Zwecke, welcher die uneingeſchränkte Sittlichkeit (perſönliche Güte) und ein proportionirliches, nothwendig davon abhängendes Wohlſeyn befaſſen ſoll, ſchon erfüllt, und alle noch gedenkbaren übrigen Wünſche nach noch andern Gütern, wie fern ſie zu ihrem vollſtändigen Gute gehören ſollen, würden ihr alsdann eben ſo unmöglich ſeyn, als ſie es der Gottheit neben dem, was ſie iſt und in ſich ſelbſt genießt, ſeyn würden. So macht es uns die Vernunft, könnt' ich ſagen, eben durch jene ihre Idee von einem ſolchen für ſich ſelbſt genügenden, und durch ſich ſelbſt höchſterfreulichen Gute (von höchſter Selbſtwürde), zur Obliegenheit, unſere Wünſche nach einem Vergnügen, das um ſein ſelbſt willen, und als ein Theil des vollſtändigen Zweckes zu ſuchen iſt, blos auf jenes Vergnügen einzuſchränken, welches uns unſere immer höher ſteigende, ſittliche Güte gewähren kann. Denn wenn eingeſtanden iſt, daß die Vernunft in höchſter eigenerwerblicher Selbſtgüte, und in dem, was dieſe dem Herzen von ſelbſt gewährt, unſer Alles, unſer ganzes Lebensziel uns aufſtellt; ſo müſſen wir uns in allen unſern Beſtrebungen auch nur an dieſes Ziel halten,

und alles übrige um ſeinetwillen, als bloſes Mittel und Bedingung deſſen habhaſt zu werden, folglich blos als etwas Nüzliches, aber nicht als einen jenem Ziele beygeordneten Zweck, ſuchen und wünſchen. Von dieſer nothwendigen Folge weicht aber Herr Schmid nur zu deutlich ab, indem er unſerer ſittlichen Güte ein ihr fremdes, in ihr allein nicht von ſelbſt gegründetes Wohlſeyn, als einen beſondern in ihr nicht ſchon enthaltenen Zweck, an die Seite ſtellt, und irgendwo einen äuſſern Grund ihrer Paarung aufſucht (nämlich in der vergeltenden Gottheit, wie aus der Folge erhält). — Allein, die Sache verdient noch eine genauere Beſichtigung und Prüfung.

"Die Vernunft, hieß es, fodert zu ihrem vollſtändigen Zwecke uneingeſchränkte Sittlichkeit (höchſte Selbſtwürde, die durch ſittliche Handlungen erworben wird); und dann ein davon nothwendiger Weiſe abhängendes Wohlſeyn. Aber gleichwohl ſtellt die Vernunft auch das Wohlſeyn, ſo fern es nur der ſittlichen Güte keinen Abbruch thut, (folglich ein noch anderes Wohlſeyn, als jenes iſt, das aus dem Bewußtſeyn der Seelengüte entſpringt) als ein Gut, d. h. als Zweck und Gegenſtand des Beſtrebens auf". Zuerſt zeige uns Herr Schmid, ob es in der That auſſer jenem innern Wohlſeyn, welches nothwendiger Weiſe, und blos von dem Bewußtſeyn eigener ſittlicher Güte abhängt, noch ein anderes gebe, das nicht auf Täuſchung beruhe, und welches deshalb durchaus verwerflich iſt, in ſo fern es als Nebenzweck um ſein ſelbſt willen, und nicht als eine bloſe Bedingung

dingung der Sittlichkeit, als ein Beförderungsmittel der Tugend, gewünſcht und erſtrebt werden ſoll? Zähle man doch die Güter, die jenes von auſſen kommende Wohlſeyn bewirken ſollen, auf, und forſche nach, auf welchem Wege ſie uns Vergnügen gewähren können! Die zum thieriſchen Wohlſeyn behülflichen Dinge haben den gröſten Anſchein vor ſich, daß ſie auf dem Wege der Sinnlichkeit, d. h. durch ein äuſſeres unmittelbares Berühren des Herzens, Luſt und Schmerz in der Seele erregen können. Und dennoch iſt es erweislich, daß auch ſie nur, vermittelſt eines veranlaßten Bewußtſeyns unſerer Seeleneigenſchaften, auf das Herz Einfluß haben. — Aber geſezt auch, wir könnten annehmen, daß die Freuden, die dergleichen Dinge verurſachen, in Wahrheit ſinnlicher Art wären; kann die Vernunft ſie um ihrer ſelbſt willen, und als Nebenzweck verlangen laſſen? die Vernunft, die den unbedingten Zweck unſers Wollens in der ſittlichen Güte, und in dem damit verbundenen Wohlgefallen daran, nur allein finden kann? Das leztere gibt Herr Schmid zu, indem er behauptet: die Vernunft verlange zu ihrem vollſtändigen Gute (bonum consummatum), über welches hinaus uns alſo nichts mehr um ſein ſelbſt willen zu wünſchen übrig bleiben kann, (indem es ſonſt kein in aller Rückſicht vollendeter Zweck ſeyn würde,) vollendete ſittliche Güte, und ein nothwendiger Weiſe davon abhängiges Wohlſeyn. Denn ein Wohlſeyn, das von unſerer ſittlichen Güte nothwendig abhängen ſoll, kann durchaus kein anderes ſeyn, als jenes Vergnügen an der ſittlichen Güte ſelbſt; eben weil alles übrige nur durch äuſſern

Zufall mit ihr zuſammen treffen kann. Wollte man erwiedern: daß die Vernunft, in jenem Vergeltungsurteile, eine nothwendige Verbindung zwiſchen beyden, die durch einen fremden Willen werden ſolle, aufſtelle; ſo antworte ich: gerade dieß ſey es, was erwieſen werden ſolle, daß es in jenem Urteile gemeynt ſeyn könne. Zu dieſem Sollen, zu einer ſolchen leiſtenden Zwangspflicht eines andern Weſens, liegt aber in jenem vollſtändigen Zwecke der Vernunft, der in ſeiner Vollendung ganz für ſich beſteht, kein Grund. Zwar, daß wir uns noch andere Güter, als die ſittliche Güte iſt, zum Zwecke und Gegenſtande unſers Beſtrebens vorſetzen müſſen, das iſt unläugbar. Aber in welcher Ordnung? Erweislich in keiner andern, als in folgender: Die ſittliche Güte und Würde mit ihrer reinen Liebe und Freude um ihrer ſelbſt willen, und als einzig leztes Ziel des Wollens; alles übrige bedingter Weiſe, d. h. als Bedingung und Mittel unſerer ſittlichen Güte, und ihres eigenen Vergnügens, alſo blos als in der That nüzliche Sachen. Auch dieß ſcheint Herr Schmid einzuräumen, wenn er das übrige Wohlſeyn mit ſeinen Bedingungen, welches auſſer jenem Wohlſeyn, das der ſittlichen Güte allein eigen iſt, ſich noch denken laſſe, etwas relativ-gutes nennt, und es dieſer leztern unterordnet. "Aber dieſer Philoſoph denkt ſich bey etwas relativ-gutem, bey dem der Sittlichkeit untergeordneten Wohlſeyn, keine Bedingung der ſittlichen Güte und ihrer Freude, alſo auch keinen Zweck des Begehrens, der als Hülfsmittel der ſittlichen Güte untergeordnet wäre". Es ſey! allein läßt ſich das anders denken, ohne eines

durch

durch das andere aufzuheben? Iſt nämlich das vermeynte übrige Wohlſeyn, das der Sinnlichkeit angehören ſoll, etwas, das die Vernunft um ſein ſelbſt willen begehren laſſen kann; ſo iſt es etwas unbedingt begehrliches, und leidet als ſolches keine Unterordnung unter die Sittlichkeit (denn das untergeordnet ſeyn ſteht dem unbedingt ſeyn gerade entgegen). Sondern, entweder iſt es dieſer Sittlichkeit übergeordnet, — und wenn es als etwas fremdes der Sittlichkeit zur Belohnung gegeben werden ſoll, ſo muß es auch als etwas ihr übergeordnetes in der Reihe unſerer Wünſche und Ziele angeſehen werden. — Oder es iſt, als etwas ihr Nüzliches, untergeordnet; — aber alsdann iſt es nicht mehr um ſein ſelbſt willen begehrlich, alſo auch nicht als Belohnung, ſondern um der ſittlichen Güte und ihrer eigenen Belohnung willen. — Oder endlich iſt es der ſittlichen Güte beygeordnet, und ſteht als Zweck an ſich mit ihr im gleichen Range, ſo daß es gleichen Anſpruch an unſere Willenshandlungen mit der ſittlichen Güte behauptet; — alsdann aber iſt die ſittliche Güte nicht mehr das einzige unbedingte Ziel unſers Beſtrebens, und ſie und jenes Wohlſeyn ſind, da ſie unter ſich ſelbſt in keiner Verbindung ſtehen ſollen, zwey ungleichartige abſolute Zwecke, deren Anſprüche an unſern Willen jedesmahl zugleich, ſo gut als möglich zu vereinigen und zu befriedigen ſind, von denen aber keiner auf Koſten des andern vorgezogen oder nachgeſezt werden darf, obgleich die Wege, die zu ihnen hinführen, durchaus verſchieden ſeyn möchten. Denn, was als etwas an ſich begehrliches die Seele, vermöge

der Natur eines ihres Theiles, dem Willen abfodert, das macht ſie ihm zu einem eben ſo heiligen Geſetze, als jenes, was als Zweck an ſich ſie, zufolge der Natur eines ihrer andern Theile, dem Willen zu erſtreben aufgeben muß. Sie hat ſich in einem ihrer Theile, und in ſeinen Foderungen, ſo lieb als in dem andern; die Foderungen ihrer Theile ſind gleich berechtigt, gleich wichtig. Aber in der Gedankenreihe unſers Philoſophen ſoll wirklich unſer Wille gehalten ſeyn, dem einen Rufe der Natur unbedingt zu folgen, und dem andern nicht. Erſt wenn dem einen Genüge geſchehen ſey, ſoll auch der Wille auf die Befriedigung des andern denken; wenn auch dabey dieſer leztere, nämlich der Ruf der Natur nach Wohlſeyn, durch unſern eigenen Willen unerfüllt bleiben ſollte. Damit er aber, da er dennoch eben ſo gültig bleiben ſoll als der andere, nicht leer ausgehe; ſo verweiſt Herr Schmid ſeine, noch von uns ſelbſt unerfüllt gebliebenen, Foderungen, an ein höheres anderes Weſen und an deſſen Willen; und dieſes Weſen an unſern Gehorſam, den wir dem einen Rufe unſerer Natur einſeitig geleiſtet haben; und dann läßt er dieſes Weſen unſern Wunſch nach ſinnlichem Wohlſeyn, um unſerer ſittlichen Güte willen befriedigen. Hiemit aber macht er unſere ſittliche Güte, die blos um ihrer ſelbſt und ihres eigenthümlichen, durch ſich ſelbſt gewährlichen Genuſſes willen, erſtrebt werden ſollte, zu etwas Bedingtguten, das um jenes Wohlſeyns willen geſucht, und jenem Weſen als Bedingung ſeine Gütigkeit zu erlangen, ja als einen vollkommenen Rechtsgrund zu ſeinen Gaben des Wohlſeyns, (denn dieß Wohlſeyn ſoll der Menſch als Belohnung für ſeine

Sitt-

Sittlichkeit *fodern* können,) vorgelegt werden ſoll. Nicht genug, daß auf dieſe Weiſe unſere ſittliche Güte ihre Natur, einzig um ihrer ſelbſt und ihres eigenthümlichen Vergnügens willen begehrlich zu ſeyn, wieder verlohren hat; daß ſie zu einer Bedingung des ſinnlichen Wohllebens herabgewürdigt, und dieſes Wohlleben zu ihrer Krone erhoben wird: es wird auch ohne Grund ein anderes Weſen herbeygerufen, und ihm dieſe Belohnungsart mit ſinnlichem Wohlleben, zur vollkommenen Pflicht gemacht. Ich ſage, es wird ohne Grund aus ſeiner ſonſtigen Unbekanntheit (denn nach Herrn *Schmid* findet unſere *betrachtende* Seele die Gottheit und ihr Daſeyn nicht,) herbey gerufen. Denn, liegt in unſerer ſittlichen Güte ein Grund zu wünſchen, zu verlangen, ja zu glauben, daß *um ihretwillen*, weil *ſie* da iſt, auch ein anderes, uns ſeinem Daſeyn nach ſonſt unbekanntes *Weſen*, und ein von ihm abhängiges, der Sittlichkeit ganz unbekanntes, *Wohlſeyn* da ſey? "Allerdings, ſagt man; denn der Menſch iſt Eins, ſeine ſittliche und ſinnliche Natur ſtehen mit einander in unzertrennlicher Verbindung, und daraus fließt denn die Foderung der nothwendigen Verbindung des einen — des ſinnlichen Wohlſeyns — mit dem andern — mit der ſittlichen Güte und ihrer eigenthümlichen Luſt. Und da denn dieſe Verbindung nicht natürlich, vermittelſt unſers Willens ſelbſt, geſchehen kann; ſo iſt der Wunſch — ja ſelbſt der Glaube an einen Vermittler *nothwendig*". — *Zuerſt*: wer getraut ſich, das Daſeyn einer *ſolchen ſinnlichen Natur zu beweiſen*, die in uns noch andere Wünſche *natürlich* und *nothwendig* machen kann, als jene Wünſche, die man von der

ſittlichen Natur ausgehen läßt? — nicht blos noch andere Wünſche, ſondern auch ſolche, die ſich durch die Erfüllung der ſittlichen Geſetze nicht von ſelbſt erfüllen laſſen? Auf dieſen Beweis wird es denn immer vorzüglich ankommen, wenn dieſe Vergeltungslehre einigen Anſchein von Wahrheit erhalten ſoll. Und wenn auch wirklich, auſſer der ſogenannten reinen praktiſchen Vernunft, (welche, wie geſagt, nichts anders als das Unbedingt-gute, das an ſich ſelbſt Erfreuliche, und, da dergleichen auch ihre eigene Güte der Vernünftigkeit iſt, auch dieſe mit zu Geſetzen des Wollens machen kann,) noch eine andere Quelle von Foderungen an den Willen in uns da wäre; ſo frage ich, zweytens, warum man zuerſt dieſe beyden Geſetzgeber trenne, und ſie nicht gleich anfänglich für unſre geſammte ſittliche Natur gelten laſſe? Warum man erſt alsdann auf ihre nothwendige Vereinigung hinweiſe, wenn man durch die Trennung derſelben einen Gegenſatz unter ihnen, einen Gegenſatz zwiſchen Sachen, die in der Einheit der Seele ſo innig vereinigt ſind, und ſchon eben darum in ihren Foderungen keinen wahren, natürlichen, einander aufhebenden Widerſpruch, der nicht blos vermeynt wäre, hervorbringen können, gefunden haben will? Warum man einem Theile des Ichs vor dem andern einen bürgerlichen Rang beſtimme, von einem hohen und niedrigen rede, und einen dem andern vorziehe? So laſſe man ihre Foderungen an den Willen ſich nach einander bequemen, einander einſchränken, und ſo unter ſich vereinigen, ſo wie ſie ſelbſt ſchon in dem Ich vereinigt ſind, und fliege nicht über die Schwelle der Natur hinaus, und in höhere ſonſt unbekannte Sphären,

um da ein Vereinigungsmittel auf geradewohl, ohne einen Kompaß unſrer Erkenntnißnatur, und ohne ihre Leiter zu haben, und es Betrachtungsweiſe zu entdecken, erſt hineinzutragen, und dann ſich das Anſehn zu geben, als habe man es gefunden, als etwas ſchon Vorhandenes und für ſich Beſtehendes gefunden! Allein, das alles wird ohnehin nicht nöthig ſeyn, wenn man erſt, drittens, die eigentlich vernünftigen Wünſche, die aus dem Innern des Menſchen gehen, gehörig unterſucht, verſtanden, und ihr Verhältniß zum Willen und ſeiner Macht, aufs reine gebracht haben wird. Während dem, daß wir dieß dem würdigen Herrn Schmid zur Pflicht machen wollen, können wir unſers Theils getroſt uns an dasjenige halten, wofür wir in unſrer ſittlichen Natur Ueberzeugungsgründe fanden, und was auch ſelbſt Herr Schmid aus einer Ueberzeugung, die ihm das Bewußtſeyn ſeiner eigenen ſittlichen Güte abgedrungen hat, eingeſteht: Wenn wir nämlich erſt ſo gut ſeyn werden, als wir werden ſollen; alsdann werden wir auch in dieſer Güte ſelbſt, eine ſolche Seeligkeit finden, die für uns allgenugſam iſt. — Oder wie es Jeſus vorſtellt: wenn wir durch Nachahmung Gottes ihm an Güte ähnlich, und gleich geworden ſind; dann werden wir auch in ſeiner Seeligkeit, ſo wie er ſie im Bewußtſeyn ſeiner eigenen Vollkommenheit findet, ihm ähnlich, und gleich werden. Bis dahin wollen wir unſere, unſern ſittlichen errungenen Werth faſt immer überfliegenden Wünſche nach mehr Vergnügen, als unſer Verdienſt von ſelbſt gewähren kann, für das halten was ſie ſind, für überfliegende Wünſche, zu denen unſre, mit ſich ſelbſt einverſtandene Natur, kei-

nen Grund in ſich enthält; für phantaſtiſche Wünſche, welche von unſrer Würde, wenn ſie anders nicht geſchändet werden ſoll, keinen Schein von Wahrheit, und von gerechter Foderung an ihre Erfüllung, borgen können, es ſey denn unter der Bedingung, daß ihre Erfüllung der Vervollkommung unſrer Würde in der That dienlich und förderlich ſey.

Herr Schmid beruft ſich, um uns glaublich zu machen, daß zwiſchen ſittlicher Güte und dem Genuſſe äuſſerer zufälliger Güter, eine Gleichheit und Gerechtigkeit hervorgehen werde, auf eine unpartheyiſche Vernunft, auf die belohnende Gottheit. Ich will deſſen nicht noch einmal gedenken, daß hier die Gottheit zu früh zu Hülfe gerufen werde, um den Knoten der Spekulation, bey deſſen natürlicher Auflöſung die Kunſt verſagte, zu zerhauen. Sondern blos darauf will ich noch einmal verweiſen: wie ungedenkbar es ſey, daß ſelbſt die Gottheit, ein Verhältniß der Gleichheit zwiſchen zwey Sachen ſtiften könne, welche, ſo wie die ſittliche Güte und äuſſere Güter mit ihrer vermeynten Sinnenluſt, ſo durchaus ungleichartig ſind, daß ſie ſchon ihrer Natur nach, gar keine Vergleichung und wechſelſeitige Schätzung durch einander zulaſſen, ſo wenig zulaſſen, als eine muſikaliſche Harmonie und eine Geldſumme. Oder ſoll die Würde des Menſchen, ſein Verdienſt, nur alsdann nicht mehr das Unvergleichliche ſeyn, wenn von ihrer Belohnung die Rede iſt? — Nicht weniger wünſche ich, daß man ſich die Frage beantworte: mit welchen Freuden ſoll die Gottheit die verdiente Güte belohnen? Viele, ja die meiſten Vergnü-

gnügungen des täglichen Lebens, das iſt doch gewiß Jedermann einleuchtend, entſtehen aus Einbildung und Täuſchung. Nun ſo forſche man erſt genauer nach: ob es, auſſer dem Vergnügen an unſrer Seelengüte, noch ein anderes gebe und geben könne, und welcherley es ſey, das nicht auf Unbeſonnenheit beruhe, und was wohl noch werth wäre, mit dem Verdienſte, mit der Würde des Menſchen und ihrem eigenthümlichen Vergnügen, in gleichem Range und in gleicher Schätzung zu ſtehen? ehe man eine Gottheit auffodert, gerecht zu ſeyn, vielleicht dadurch, daß ſie ungerecht iſt, indem ſie unſere thörichten Wünſche befriedigt! — Sinnliche Luſt ſoll es ſeyn, womit wir belohnt werden ſollen. Die ſonſt gegen die Sinnlichkeit ſo vornehm thuende, und ihre Foderungen anderwärts (in der Geſetzgebung) verſchmähende Vernunft, ſoll jezt die Krone ihrer Werke, der ſittlichen Güte, von der Sinnlichkeit empfangen! Es ſey einmal auch das alles vereinbar: wann ſoll denn der Sinnlichkeit Gelegenheit gegeben werden, ihre belohnende Luſt dem Verdienſte reichen zu können? In dieſem Leben nicht, das iſt bekannt; und wenn das Maaß unſeres Verdienſtes voll iſt, auch dann nicht mehr: denn alsdann findet die Vernunft in dem Vergnügen über die vollkommene ſittliche Güte Allgenügſamkeit; alsdann iſt an keine Belohnung, die in einer ſinnlichen Luſt beſtände, mehr zu denken. Was alſo in ſeiner Art einmal Belohnung war und ſeyn konnte, kann es auch wieder in eben dieſer Art, zu gewiſſen Zeiten nicht ſeyn, hört auf es zu ſeyn, iſt eine veränderliche, vergängliche Belohnung. Und was noch weiter daraus folgt, iſt das: je mehr wir an ſittlicher Güte zunehmen, deſto weniger

kann

kann ein Verlangen nach belohnender ſinnlicher Luſt in uns da ſeyn. Nun aber wird die Hebung dieſer belohnenden Luſt immer hinausgeſchoben; was wird demnach noch übrig bleiben? Ferner, ſie ſoll dem Maaße unſrer ſittlichen Güte proportionirlich ſeyn: wird ſie aufgeſchoben, ſo kann ſie, wenn ſie einmal eintritt, nur derjenigen Größe ſittlicher Güte angemeſſen ſeyn, die wir eben zu jener Zeit haben, und das Verdienſt der vorigen Zeit für ſich genommen geht leer aus. Ja es folgt endlich auch, daß das Verdienſt erſt zu einer gewiſſen Zeit zum Belohntwerden gleichſam reif werden müſſe. Und doch iſt weder in dem Verdienſte, noch in der Zeit ein Grund, warum es erſt zu der Zeit, wo man es annehmen will, daß es belohnt werde, mit ſinnlicher Luſt zu paaren iſt. Vielmehr iſt ſogleich mit ſeinem Daſeyn ein zureichender Grund vorhanden, warum und daß es mit belohnender Luſt begleitet werde. Und wir fodern ſie auch, auf die Natur des Verdienſtes geſtützt, zu jeder Zeit; und wird unſere Foderung nicht erfüllt, ſo ſind wir berechtigt, eine Ungerechtigkeit gegen die Natur und ihre Rechte anzunehmen. Auch dieſe Punkte verdienen in dieſer Belohnungslehre wohl erwogen, und zur nähern Beleuchtung der Unhaltbarkeit der Lehre erwogen zu werden.

Uebrigens trennt Herr Schmid Belohnung und Strafe, von den mit ihnen verwanden Sachen mehr als andere, obſchon immer mit Hinſicht auf ſeine Begriffe, die er ſich von beyden gebildet hat. So nimmt er das Glück für ein phyſiſches Gut an, bey dem man von ſeinem Zuſammenhange mit einer moraliſchen Handlung abſtrahirt (§. 393.). Der Gebrauch der Worte ſcheint

zwar

zwar jedem unbenommen; doch iſt es wohlgethan, wenn man ſich dabey an die Unterſchiede hält, die in den Sachen ſelbſt liegen, und weniger daran, wie ſie nach beliebigen Abſtraktionen erſcheinen. Es gibt ohnſtreitig zwey Hauptarten von Gütern, die zu dem, was wir urſprünglich ſind und haben, hinzukommen können. Einmal ſolche, die blos durch uns, durch unſre freye Thätigkeit zu Stande kommen; und dann ſolche, welche nicht durch dieſe und durch ſie allein, uns zu eigen werden. Die erſtern machen unſer Verdienſt aus; die zweyten aber ſind uns, ganz oder nur zum Theil, zufällig, ſie ſind Glück, Glücksgüter. Unter die leztern, als unter eine Gattung von Gütern, gehören dann auch diejenigen, die Herr Schmid von dem Verdienſte noch durch folgende Namen unterſcheidet, nämlich: natürliche gute Folgen, Lohn oder Erſatz, Prämien oder Aufmunterungen. Jene nannte ich mit Fleiß Vörtheile; den Lohn theilte ich noch vom Erſatze, weil lezterer auch da eintritt, wo mein geraubtes oder beſchädigtes Eigenthum wieder herzuſtellen iſt, wobey doch an keinen Lohn von meiner Seite zu denken iſt. Den Prämien ſetzte ich noch die Belohnungs- und noch andere den Menſchen forthelfende Mittel an die Seite, und faßte ſie unter den allgemeinen Titel der Bildungsmittel, indem ſie zwar zur Bewirkung eines gewiſſen ſchätzbaren Charakters eines Menſchen auch beytragen, aber bey alle dem doch auch zuweilen, den ſittlichen Charakter deſſelben, noch nicht ſo bilden helfen, wie andere dazu dienliche Mittel, welche auch unter den Bildungsmitteln überhaupt begriffen ſind. — Die Strafe unterſcheidet unſer Philoſoph von Unglück, Selbſtſchaden

den (Nachtheil), Zwangsübel, Züchtigungen, Warnexempeln, und Erſatz oder Vergütung.

Merkwürdig iſt es auch, daß Herr Schmid einräumt, "es könne weder der Beſtrafte, noch ein anderer, in einzelnen Fällen darüber entſcheiden, was und ob etwas eigentliche Strafe ſeyn ſolle" (§. 396.). Das nämliche muß denn auch wohl von der Belohnung gelten. In dem Sinne, worin beyde von ihm genommen wurden, iſt das leicht glaublich; aber nicht ſo in dem, den wir für den wahren können gelten laſſen. — Wie wollen wir uns aber jemals wegen der Gerechtigkeit Gottes beruhigen, und unſern Glauben daran erhalten, wenn es für uns durchaus kein Kennzeichen gibt, woran wir belohnende und beſtrafende Begegniſſe erkennen können? wenn uns nie ſichere Proben dieſer Gerechtigkeit vorkommen? und wenn denn doch von unſerm Glauben an Belohnung und Strafe, unſer Glaube an das Daſeyn Gottes abhängen ſoll? Verhindern können wir es bey uns ſelbſt, ohne uns den widernatürlichſten Zwang anzuthun, nun einmal nicht, alles was uns wiederfährt, in Beziehung auf unſern Lebensendzweck zu beurteilen, und bey uns zu beſtimmen, von welcher Seite es dazu beytragen ſoll? dieß um ſo mehr, als es oft auf uns ankommt, wie wir es für ihn zu verwenden haben. Es ſey jedem Nachdenkenden zu überlegen gegeben, wie ſchwach und ſchwankend der Glaube an Vergeltung des Sittlichen ſeyn müſſe, wenn die bisher erörterten Gegengründe dieſer Vergeltungsart (nämlich mit Glück und Unglück) im Menſchen aufkommen, — und ſie liegen einem Jeden nahe, — und nun aller Beweis für ſie, der aus der

Er-

Erfahrung genommen werden könnte, nicht blos mangelt, ſondern wenn er ſogar gegen ſie ſpricht. Daß aber von dem zuverſichtlichen Glauben an Belohnung aller Werth und Reiz der Tugend abhänge; daß bey der Ausübung der Tugend auf die Gewißheit ihrer Belohnung alles ankomme, will ich hier nicht noch einmal erweiſen, da ohnehin jeder Unpartheyiſche, bey einiger Aufmerkſamkeit, dieſe Wahrheit in ſeinem eigenen Buſen finden kann.

Mehr dem Platoniſchen Lehrbegriffe, als dieſem Kantiſchen, nähert ſich Herr Dr. Ammon in ſeinen Gedanken über Belohnung und Strafe *). Er geſteht ein, was auf eine auffallende Weiſe von den vorigen nicht einmal beſonders bemerkt, und herausgehoben wurde: daß das Vergnügen über unſre ſittliche Güte Belohnung derſelben, ſo wie das widrige Gefühl der Schuld ſelbſt in Wahrheit ihre Strafe ſey; daß folglich nicht alle Belohnung und Strafe, wie es die Meynung der vorhergehenden Moraliſten war, durch eine Veranſtaltung äuſſerer Begegniſſe in die Welt komme. Nur iſt ihm dieſe innere Selbſtvergeltung des Herzens nicht hinlänglich, nicht vollſtändig genug. Auch eine gewiſſe Sinnlichkeit müſſe ihren Genuß von der Tugend haben, wenn anders die Vernunft nicht grauſam gegen ſie ſeyn wolle. Hier ſind ſeine eignen Worte, bey deren Anführung ich einſtweilen alles weglaſſe, was er von bür-

*) S. das neue theol. Journal. Herausgeg. von Hänlein und Ammon. 4 Bdes 6tes St. die Abhandlung: Ueber die poſitiven Strafen Gottes.

bürgerlicher und göttlicher Strafgerechtigkeit behauptet. "Die göttliche Gerechtigkeit hat Beſſerung und ſittliche Vollkommenheit zum Ziele." Ohne Zweifel; nur iſt nicht alles, wodurch ſie uns zu dieſem Ziele führt, Belohnung oder Strafe; das wird hoffentlich als etwas ausgemachtes eingeräumt. "Sie theilt den vernünftigen Weſen ihr Wohlſeyn nach dem Grade ihrer Sittlichkeit zu; ſie ſtraft, um den Menſchen zur Erkenntniß ſeiner Schuld zu bringen, um ihn zu beſſern, und auf den Weg der Tugend zurück zu führen. Sie belohnt, um den Edlen zu beglücken, um ihm ſelbſt im Genuſſe neue Veranlaſſung zur Beobachtung ſeiner Pflicht zu geben, — und um ihre Güte nach den ewigen Geſetzen ihrer Weisheit wirken zu laſſen." Das ſind auf einmal ſehr verſchiedene Geſichtspunkte und Gründe, woraus Belohnungen und Strafen, und ſehr verſchiedene Begriffe davon, die daraus abgeleitet werden. Dafür, daß die Gottheit nach dem Maaße unſrer ſittlichen Güte Wohlſeyn ertheilen ſoll, daß dieſe unſre Güte ein Grund ihrer Ausſpendung des Wohlſeyns für ſie ſeyn und werden könne, verlangt man mit Recht ein Beweisthum. Dieſen Beweis in der eingeſtandenen göttlichen Gerechtigkeit, welche unſre Beſſerung und ſittliche Vollkommenheit zum Ziele hat, ſuchen wollen, geht wie geſagt, darum nicht an, weil der Schluß unrichtig iſt: alles was die Gottheit zur Föderung unſrer ſittlichen Vollkommenheit veranſtaltet, iſt Belohnung und Strafe; indem leztere immer nur unſerm Verdienſte und unſrer Schuld gebühren, und ſie nothwendig vorausſetzen, die Vervollkommungsmittel aber, die die Gottheit bey uns anwendet, beyde nicht vorausſetzen, ſondern nur darauf hin-

füh-

führen ſollen, d. h. die Bildungs- und Züchtigungswerkzeuge ſind noch keine Belohnungen und Strafen. Ferner: wenn es eine Sache der Gerechtigkeit Gottes iſt, für den Grad unſrer ſittlichen Güte Wohlſeyn auszutheilen, blos damit zwiſchen Güte und Wohlſeyn eine, wie man annimmt, nothwendige, und von der ſittlichen Natur gefoderte Verbindung ſtatt finde; damit ein Maaß von Wohlſeyn da ſey, weil ein Grad von Sittlichkeit da iſt; ſo kann ſich auch die Gerechtigkeit Gottes nur darin zeigen, daß ſie das Uebelſeyn nach dem Maaße unſrer Unſittlichkeit austheilt, blos weil es unſrer Unſittlichkeit gebührt. Dann aber fällt es um des Gegenſatzes willen weg, was der Herr Dr. als einen Zweck der göttlichen Strafe, und wozu er dieſe als ein Mittel angibt, nämlich: daß die Gottheit durch die Strafe den Menſchen zur Erkenntniß ſeiner Schuld bringen, und ihn auf dieſe Art beſſern wolle. Es iſt nämlich etwas ganz anderes, zu ſagen: die Gottheit züchtigt uns zu unſrer Beſſerung, und: ſie beſtraft unſre Sündenſchuld, indem ſie ſie mit Uebelſeyn belegt, weil es ihr ſo gebührt. — "Die Gottheit belohnt, um den Edlen zu beglücken, um ihm ſelbſt im Genuſſe neue Veranlaſſung zur Beobachtung ſeiner Pflicht zu geben." Sollen dieſe Ausdrücke einen und den nämlichen Zweck der Belohnung bezeichnen, oder verſchiedene Zwecke? In beyden Fällen würde denn immer die Belohnung jezt als ein Bildungsmittel, aber nicht als eine bloſe Gebühr des Verdienſtes erſcheinen, wofür ſie doch vorhin angegeben wurde, und wobey an keinen weitern Zweck derſelben zu denken war. Aber, wie geſagt, man verlangt vor allen

bürgerlicher und göttlicher Strafgerechtigkeit behauptet. " Die göttliche Gerechtigkeit hat Beſſerung und ſittliche Vollkommenheit zum Ziele." Ohne Zweifel; nur iſt nicht alles, wodurch ſie uns zu dieſem Ziele führt, Belohnung oder Strafe; das wird hoffentlich als etwas ausgemachtes eingeräumt. "Sie theilt den vernünftigen Weſen ihr Wohlſeyn nach dem Grade ihrer Sittlichkeit zu; ſie ſtraft, um den Menſchen zur Erkenntniß ſeiner Schuld zu bringen, um ihn zu beſſern, und auf den Weg der Tugend zurück zu führen. Sie belohnt, um den Edlen zu beglücken, um ihm ſelbſt im Genuſſe neue Veranlaſſung zur Beobachtung ſeiner Pflicht zu geben, — und um ihre Güte nach den ewigen Geſetzen ihrer Weisheit wirken zu laſſen." Das ſind auf einmal ſehr verſchiedene Geſichtspunkte und Gründe, woraus Belohnungen und Strafen, und ſehr verſchiedene Begriffe davon, die daraus abgeleitet werden. Dafür, daß die Gottheit nach dem Maaße unſrer ſittlichen Güte Wohlſeyn ertheilen ſoll, daß dieſe unſre Güte ein Grund ihrer Ausſpendung des Wohlſeyns für ſie ſeyn und werden könne, verlangt man mit Recht ein Beweisthum. Dieſen Beweis in der eingeſtandenen göttlichen Gerechtigkeit, welche unſre Beſſerung und ſittliche Vollkommenheit zum Ziele hat, ſuchen wollen, geht wie geſagt, darum nicht an, weil der Schluß unrichtig iſt: alles was die Gottheit zur Föderung unſrer ſittlichen Vollkommenheit veranſtaltet, iſt Belohnung und Strafe; indem leztere immer nur unſerm Verdienſte und unſrer Schuld gebühren, und ſie nothwendig vorausſetzen, die Vervollkommungsmittel aber, die die Gottheit bey uns anwendet, beyde nicht vorausſetzen, ſondern nur darauf hinfüh-

führen ſollen, d. h. die Bildungs- und Züchtigungswerkzeuge ſind noch keine Belohnungen und Strafen. Ferner: wenn es eine Sache der Gerechtigkeit Gottes iſt, für den Grad unſrer ſittlichen Güte Wohlſeyn auszutheilen, blos damit zwiſchen Güte und Wohlſeyn eine, wie man annimmt, nothwendige, und von der ſittlichen Natur gefoderte Verbindung ſtatt finde; damit ein Maaß von Wohlſeyn da ſey, weil ein Grad von Sittlichkeit da iſt; ſo kann ſich auch die Gerechtigkeit Gottes nur darin zeigen, daß ſie das Uebelſeyn nach dem Maaße unſrer Unſittlichkeit austheilt, blos weil es unſrer Unſittlichkeit gebührt. Dann aber fällt es um des Gegenſatzes willen weg, was der Herr Dr. als einen Zweck der göttlichen Strafe, und wozu er dieſe als ein Mittel angibt, nämlich: daß die Gottheit durch die Strafe den Menſchen zur Erkenntniß ſeiner Schuld bringen, und ihn auf dieſe Art beſſern wolle. Es iſt nämlich etwas ganz anderes, zu ſagen: die Gottheit züchtigt uns zu unſrer Beſſerung, und: ſie beſtraft unſre Sündenſchuld, indem ſie ſie mit Uebelſeyn belegt, weil es ihr ſo gebührt. — "Die Gottheit belohnt, um den Edlen zu beglücken, um ihm ſelbſt im Genuſſe neue Veranlaſſung zur Beobachtung ſeiner Pflicht zu geben." Sollen dieſe Ausdrücke einen und den nämlichen Zweck der Belohnung bezeichnen, oder verſchiedene Zwecke? In beyden Fällen würde denn immer die Belohnung jezt als ein Bildungsmittel, aber nicht als eine bloſe Gebühr des Verdienſtes erſcheinen, wofür ſie doch vorhin angegeben wurde, und wobey an keinen weitern Zweck derſelben zu denken war. Aber, wie geſagt, man verlangt vor allen

Dingen einen gültigen Beweis für die Begriffe von Belohnung und Strafe, auf die man fortzubauen, und wonach man eine Güte Gottes, und die ewigen Geſetze ihrer Weisheit, zu beſtimmen gedenkt. Dieſen Beweis, däucht mir, will der Herr Dr. im folgenden geben. "Eine Belohnung Gottes erfodert 1. ſittlichen Werth, 2. das Bewußtſeyn der Moralität und des perſönlichen Werthes, welches ſich entweder rein, und blos durch die Billigung der ſittlichen Vernunft, alſo durch Zufriedenheit ankündigt, oder welches auch die Sinnlichkeit an dieſem innern Ausſpruche des Gewiſſens Antheil nehmen läßt, und ſie durch die Reitzung und Begründung angenehmer Gefühle gleichſam zur Theilnahme an dieſer innern Freude über den harmoniſchen Zuſtand der Seelenkräfte und ihrer Wirkſamkeit einladet. Dieſe Belohnung heißt allgemein, weniger beſtimmt, natürliche Belohnung." Es war zu wünſchen, der Herr Dr. habe ſich über dieſes Entweder und Oder deutlicher erklärt. Das Bewußtſeyn des perſönlichen Werthes oder Verdienſtes, ſoll ſich entweder rein, blos durch die Billigung der ſittlichen Vernunft, alſo durch Zufriedenheit ankündigen, oder noch auf eine andere Weiſe. Jede ſittliche Billigung iſt ein Urteil, wodurch man etwas für wahr anerkennt, und ſich einer guten Sache bewußt wird; die Vernunft aber urteilt nie, ſie beſinnt ſich nie, ſondern das iſt Sache der Beſinnungs- und Urteilskraft. Ich faſſe dieß deswegen auf, weil man im Sittlichen ſo ganz alles auf die Vernunft zurückführt, woran ſie oft wenig oder gar keinen Antheil hat; und weil man ſich dadurch in Dunkelheiten verliert, deren weitläufige Beleuchtung man

wohl

wohl erſparen könnte, wenn man beſtimmter reden wollte. Nun, durch das Urteil, womit man ſich einen Werth zueignet und ſich deſſen bewußt wird, geſchieht es, daß unſer Herz gerührt, und zur Dargabe eines angenehmen Gefühls des bewußten Selbſtwerthes, Selbſtzufriedenheit genannt, wenn der Werth für genügend angenommen, und in Begleitung jenes Urteils bemerkbar iſt, beſtimmt wird. So weit läßt ſich ein deutlicher Sinn in dem, was der Herr Dr. ſagt, leicht bemerken. Aber das folgende: "Oder das Bewußtſeyn des ſittlichen Werthes läßt auch die Sinnlichkeit an dieſem innern Ausſpruche des Gewiſſens Antheil nehmen, und ladet ſie durch Reitzung und Begründung angenehmer Gefühle gleichſam zur Theilnahme an dieſer innern Freude — ein"? Ich bemühe mich umſonſt, einen leidlichen Sinn hinter dieſen Worten zu entdecken. Schon iſt das Herz, die Gefühlkraft des Verdienſthabers, durch das Bewußtſeyn ſeiner ſittlichen Güte gerührt; das Gefühl einer ſüſſen Selbſtzufriedenheit iſt der Erfolg davon. Aber nun ſoll auch noch eine Rührung in der Sinnlichkeit vorgehen; jenes Bewußtſeyn ſoll in ihr noch eine neue, ja ſogar eine an jener erſten Freude theilnehmende Freude begründen können. Was, und wo iſt denn dieſe Freudebringende Sinnlichkeit, die von derjenigen Gefühlkraft der Seele, zu welcher ſich, nach der Vorſtellung des Hrn. Dr. das Bewußtſeyn des Selbſtwerthes zuerſt wand, um das angenehme innere Gefühl der Selbſtzufriedenheit zu gewinnen, verſchieden ſeyn, und äuſſere, an dieſem innern Gefühle theilnehmende Freuden, erzeugen ſoll? In der That, dergleichen Aeuſſerungen müſſen den Glauben im-

immermehr verſtärken, daß das Wort "Sinnlichkeit", gleich den Worten " plaſtiſche Natur, Erbſünde" u. a., ein wahrer Talismann iſt, wodurch ſich jeder Einfall auf eine gute Manier beſchönigen, und alles ſonſt unerklärbare ſcheinbar erklären läßt. Es iſt ein geläufiges Wort, jeder glaubt ſich etwas dabey zu denken; und doch trifft man nirgends einen beſtimmten erweislichen Begriff davon an, wo es in der Gefühl- und Willenslehre gebraucht wird. Sollte vielleicht der Herr Dr. bey jener Stelle daran gedacht haben: daß zuweilen mit dem Vergnügen über unſre ſittliche Güte, in unſerm Körper ein Zuſtand der Thätigkeit vergeſellſchaftet iſt, welcher, ſo wie er ſich der Seele ankündiget, ein ſogenanntes Gefühl des Wohlbehagens nach ſich zieht? Aber alsdann hätte er nicht ſagen können, daß das Bewußtſeyn des ſittlichen Werthes dieſes Gefühl in der Sinnlichkeit aufreize und begründe. Und dann war auch zu bemerken: daß dieſes Gefühl der Behaglichkeit, in Rückſicht unſrer ſittlichen Würde, etwas ſehr zufälliges ſey, worauf ſie für ſich, als ſey es ihre Gebühr und Belohnung, auch nicht den mindeſten Anſpruch zu machen hat. Vorzüglich auch hätte der Herr Dr. der Entſtehungsart dieſes thieriſchen Gefühles nachgehen ſollen, wo auch er vielleicht gefunden haben würde, daß es aus einem Selbſtbewußtſeyn entſpringe, wozu der thieriſche Zuſtand der regen Kräfte des Körpers, ſo wie er ſich anmeldet, Veranlaſſung gibt, das denn aber gemeiniglich auf einer Verwechslung des Ichs, und deſſen was ihm angehört, mit dem Zuſtande ſeines Gefährten, des Körpers, beruhe, kurz daß es auf einer Täuſchung gegründet ſey. War aber der Herr Dr. über die-

dieſe Entſtehungsart eines ſolchen Gefühls mit ſich ſelbſt und mit andern noch nicht einig; ſo war es auch billig, die Urteile, die ſich darauf gründen, dahin geſtellt ſeyn zu laſſen, und aus jener Sinnlichkeit, welche in der Herzens- und Gemüths-Lehre nun einmal, und zwar mit auffallenden Gründen, als etwas unzuläſſiges und aus der Luft gegriffenes verworfen worden, nichts zu entſcheiden, und am allerwenigſten zu behaupten, "daß jenes thieriſche Wohlbehagen, — wir wollen annehmen, daß es gemeynt ſey, — zur Belohnung des Verdienſtes gehöre"; indem er noch keinen Grund aufgebracht hat, aus dem man einſehen könnte, was Belohnung vor dem Richterſtuhle des Gewiſſens ſeyn könne und müſſe, ſondern man, was er davon beybringt, blos auf Treu und Glauben von ihm anzunehmen hat. — Der Herr Dr. fährt fort: "Dürfte man dem Heroismus in der Moral trauen, der ſich blos auf innre Eudämonie einſchränkt, und jedes äuſſere Gut für bloſen Zufall erklärt (wobey der Herr Dr. gefälligſt auf meine kritiſchen Briefe verweiſt); ſo wäre damit der Begriff der Belohnung erſchöpft, und jede ſinnliche Glückſeligkeit bliebe von dem Weſen derſelben ausgeſchloſſen." Meine Behauptung war in dieſen Briefen kürzlich dieſe: daß der Endzweck unſers Lebens in der Seeligkeit beſtehe, welche ausſchließlich in unſrer vollendeten Seelengüte ihren Quell haben könne, nach dem Ausſpruche: werdet ſo gut, und eben dadurch eben ſo ſeelig, wie es euer Vater im Himmel iſt! — Daß alles, was auſſer jener Würde der Seele liegt, blos in ſo fern wahrhaft gut für uns ſeyn könne, als es zur Erreichung dieſes Endzwecks mehr oder minder dienlich und nützlich iſt. —

daß aber jede andere Freude, die ihren Urſprung aus keinem wahren Bewußtſeyn unſeer ſittlichen Güte nimmt, auf Täuſchung beruhe, und mit ihrer Urſache, (ihrem Gegenſtande, den man darum denn doch noch ein Gut nennt,) nicht in ſo fern etwas Schäzbares für uns ſeyn könne, als ſie um ihrer ſelbſt willen, als lezter Zweck unſers Beſtrebens, zu wünſchen und zu ſuchen, ſondern nur in ſo fern, als ſie zur Vervollkommung unſrer ſittlichen Würde, und ihres eigenthümlichen Vergnügens, behülflich und dienlich iſt. — Daß endlich jenes Vergnügen über unſre ſittliche Würde, und zwar dieſes ganz allein, in unſrer Gewalt ſtehe; alle übrigen Freuden aber, und ihre Urſachen (Gegenſtände), nur etwas, mehr oder minder zufälliges für uns ſeyn können. — Und was hat nun der Herr Dr. gegen dieſen, wie er ihn mit einem Kraftausdrucke nennt, Heroismus der Moral? "Aber woher — das iſt ſein Raiſonnement darüber — woher dieſe Grauſamkeit der Vernunft gegen die Sinnlichkeit? Gehört nicht auch ſie zum Weſen des Menſchen? Soll ihr Begehrungsvermögen niemals mit den höhern Begehrungen der ſittlichen Vernunft in Uebereinſtimmung gebracht werden können? Sollten, da die Vernunft wohl angenehme Gefühle in ihr erzeugen, aber ihr keine angenehmen Empfindungen verleihen kann, nicht auch dieſe angenehmen Empfindungen in der Vereinigung mit der Sittlichkeit zu dem Weſen der Glückſeligkeit gehören, welche von der Belohnung nicht getrennt werden darf? Hängt denn der Tugendhafte immer von ſich ſelbſt, und von den durch ſeine eigene Vernunft erzeugten Vorſtellungen ſeines ſittlichen Werthes

ab;

ab; oder lehrt nicht die Erfahrung, daß äuſſere Leiden, deren Vorſtellungen er durch die Sinne aufnehmen muß, die Vorſtellungen ſeiner Sittlichkeit ganz aus der Seele verdrängen, und ihm alſo die innere Eudämonie rauben können? Wo wäre nun Belohnung für ihn zu finden, (in jenen äuſſern, ſein Selbſtbewußtſeyn ihm raubenden Leiden müßte ſie, wenn ſie Freude von auſſen wäre, nun und in dieſem Falle zu finden ſeyn,) wenn ihm nicht die Hoffnung auf eine Zukunft hier, oder in der Ewigkeit hinweiſe, wo ſeine äuſſern Unfälle aufhören (oder auch, wo er mit mehr Selbſtmacht ſein ſittliches Selbſtbewußtſeyn gegen phantaſtiſche, von auſſen her veranlaßte Gedanken, ungeſtörter erhalten kann,) wo die Gefühle der Zufriedenheit (alſo doch dieſe) wieder in ihm erwachen, und ſich mit äuſſern angenehmen Empfindungen vereinigen werden, (die Vereinigung ſolcher Empfindungen mit jenen Gefühlen folgt aus der angeführten jetzigen Hemmung und Störung des Bewußtſeyns ſittlicher Güte nicht,) um ſeine Glückſeligkeit vollkommen zu machen? (Wofür vollkommen zu machen? für ſein hier errungenes Verdienſt?) So gewiß iſt es (?) ſchon nach dem Urteil des ungelehrten Menſchen, (ich verſchmähe das Urteil eines ſolchen nicht, wenn es geſund iſt; aber ſoll, was hier der Herr Dr. vorbringt, der Beweis dieſer Geſundheit ſeyn?) daß zu dem vollſtändigen Begriffe der Belohnung noch 3. irgend ein äuſſerer Stoff zur Nahrung für die aus dem Bewußtſeyn der Moralität hervorgegangenen angenehmen Gefühle durch ſinnliche Empfindungen erfodert werde; weil nur durch geiſtigen und ſinnlichen Ge-

Genuß der ganze Menſch beglückt, und einer vollkommenen Belohnung theilhaftig geworden iſt. Dieſer dritte Charakter der Belohnung bezieht ſich lediglich auf Sinnlichkeit, und da dieſe in Rückſicht auf den Genuß der von auſſen aufzunehmenden Empfindungen durchaus individuell iſt, weil jeder Menſch eine eigene Art, ſich zu vergnügen hat; ſo wird auch der Stoff derſelben nach einzelnen Bedürfniſſen individuell und verſchieden ſeyn müſſen." — Die naive Frage des Herrn Dr., "woher dieſe Grauſamkeit der Vernunft gegen die Sinnlichkeit"? läßt ſich nicht richtiger beantworten, als: aus der Phantaſie des Fragenden. Denn, zeige uns der Herr Dr. zuvor das Daſeyn einer ſolchen Sinnlichkeit, welche, gedrungen durch äuſſere Eindrücke die auf ſie geſchehen, ſo geradezu unſre Seele mit Luſt oder Unluſt erfüllen kann! Ich kenne nur diejenige Seelenkraft als Quelle aller Luſt und Unluſt, deren Thätigkeit an das Bewußtſeyn unſrer ſelbſterworblichen Seeleneigenſchaften gebunden iſt; bey welcher alſo angenehme und unangenehme Empfindungen etwas blos Erdichtetes ſind. Denn die Empfindungen ſind etwas von unſrer Seite leidender Weiſe Empfangenes; ſo denkt ſich wohl Jedermann die Empfindungen: aber eben darum können ſie auch nur die, durch Einwirkungen der Sachen erhaltenen, Beſtimmungen der Thätigkeit unſrer Erkenntnißkraft, unſers Sinnes und Verſtandes ſeyn *). Allein, auch ſelbſt angenommen, es gebe in der

*) Vgl. meine kritiſchen Briefe, und Elementarphiloſophie, wo der Unterſchied zwiſchen Empfindungen, Gefühlen und Vorſtellungen weitläufig auseinandergeſetzt iſt.

der That eine ſolche Sinnlichkeit, und es wären dergleichen Empfindungen durch ſie möglich; warum würdigt ſie der Herr Dr. in dieſem Falle nicht auch ſo, wie er ſonſt wohl zu thun gewohnt iſt? Sonſt nämlich iſt ihm alles, was Sinnlich heißt, etwas der Vernunft und ihren Zwecken untergeordnetes, was durchaus nicht mit dem, was der Vernunft angehört, gleichgeſtellt werden darf. Und wenn die Sinnlichkeit mit ihren Foderungen an Luſt, gleiche Herrſchaft mit der Vernunft ſich anmaſſen will; ſo wird ſie als eine zudringliche Thörin zurückgewieſen. Woher nun jezt auf einmal ihr hohes Anſehen, das ſo weit gehen ſoll, daß ihre Kinder und Gelüſte, die Söhne der Magd, mit den Kindern der Freyen gleichgeſtellt, und eine Familie ausmachen ſollen? Was Belohnung ſeyn ſoll, muß gleichen Werth mit der ſittlichen Güte, die die Frucht der freyen Vernunft iſt, haben, das muß mit ihr von einerley edler Abkunft ſeyn; das bedachte wohl der Herr Dr. in ſeiner eifrigen Verfechtung der Sinnlichkeit nicht. Bleibe alſo die Sinnlichkeit immerhin auch ferner noch die Magd der Vernunft und Sittlichkeit; aber ſie maſſe ſich nicht an, aus ihren Mitteln dem Verdienſte der Freyen eine Krone aufſetzen, und gegen ſie eine Gönnerin und Patronin ſpielen zu wollen. — In den kritiſchen Briefen war auf den Fall, wenn man denn doch gewiſſe ſinnliche Freuden noch in ſeinen Schutz nehmen wolle, dadurch geſorgt, daß ſie dann an ihren natürlichen eigenthümlichen Poſten der Dienſtbarkeit gewieſen, und ihnen blos zugeſtanden wurde, dem Werke der Sittlichkeit zu dienen, dadurch daß ſie als Aufmunterungsmittel den Geiſt und Körper zur Verrich-

tung guter Handlungen tüchtig, oder auch daß ſie auf unſern ſittlichen Werth uns aufmerkſam machen, und uns ſeiner zu erfreuen, und uns dadurch zu belohnen, behülflich ſeyn ſollen. Als ſo etwas Nützliches laſſen ſie ſich noch rechtfertigen, wenn anders ihr Daſeyn erwieſen iſt. — "Die Sinnlichkeit gehört zum Weſen des Menſchen." Wie geſagt, ich kenne dieſe Sinnlichkeit des Herzens und Gemüthes nicht. Iſt ſie denn aber wirklich dem Geiſte des Menſchen weſentlich eigen; nun dann, ſo zeige man den Grund des Vorzugs eines Weſentlichen des Menſchen vor dem andern, alſo der Vernunft vor der Sinnlichkeit, der Foderung, die jene an unſere Wahl und Entſchlieſſung macht, vor den Foderungen dieſer! oder man laſſe gelten, was alsdann natürlich iſt und unausbleiblich folgt: daß nämlich die Anſprüche, welche von dieſen beyden weſentlichen Stücken des Geiſtes an unſern Willen gemacht werden, gleich unbedingt, gleich rechtskräftig, und für ihn Geſetze von gleicher Gültigkeit ſind; daß wegen der Eigenthümlichkeit unſrer Vernunft, uns nämlich was unbedingt iſt, (es finde ſich nun dieß Unbedingte in der Vernunft ſelbſt, oder in der Sinnlichkeit,) als etwas unbedingtes denken zu laſſen, daß, ſag' ich, darum ihr, der Vernunft, und dem Unbedingten, das ſie von ihr ſelbſt zu denken gibt, kein Vorzug vor jenem Unbedingten gebühre, das ihr die Sinnlichkeit, dieſes Weſentliche des Menſchen, auch zu denken geben ſoll. — Und damit iſt auch die folgende Frage des Herrn Dr. beantwortet: "ob das Begehrungsvermögen der Sinnlichkeit, denn niemals mit den höhern Begehrungen der ſittlichen Vernunft in Ueberein-

ſtim-

ſtimmung ſoll gebracht werden können"? Mir ſind nämlich keine zwey Begehrungsvermögen der Menſchen-Natur, ſo wie ſie etwa in der Kindheit der Philoſophie, wo man ſehr freygebig mit heterogenen Erklärungsgründen war, in den untern und obern Stockwerk der Seele geſetzt wurden, erkenntlich und erweislich; dieſe Unerweislichkeit glaubte ich in den kritiſchen Briefen dargethan zu haben. Der Herr Dr. hätte alſo wohl vorerſt meine Gründe widerlegen, und ſeine Vorausſetzung gehörig begründen, aber ſich nicht anſtellen ſollen, als fuße er auf ausgemachten Sachen, indem er ſeine Fragen ſtellt, und den Leſer ihre Bejahung zumuthet, als bringe es das Recht ſo mit ſich. — Uebrigens getraue ich mir den Sprung nicht nachzuthun, den der Herr Dr. da unternimmt, wo er von den angenehmen ſinnlichen Empfindungen fragt: ob ſie nicht, mit den Gefühlen der ſittlichen Güte in ein Ganzes, Glückſeligkeit genannt, vereinigt, die Belohnung ausmachen ſollten? wo er alſo eine Glückſeligkeit, aus ſo ungleichartigen Freuden gemiſcht, ſie als Belohnung angeſehen, blos als etwas denkbares (das höchſte, was eine Frage beſtimmt ausdrücken kann,) angibt, ſo fort zu der Behauptung übergeht: daß Glückſeligkeit, eine Summe von Freuden, welche ganz oder zum Theil vom Glück und Zufall abhängt, von dem Begriffe der Belohnung nicht getrennt werden dürfe. Das war ja wohl eben die zu erweiſende, aber hier noch nicht zu bejahende Frage: ob Glückſeligkeit und Belohnung Sachen ſeyen, die ſich ihrer Natur nach zuſammenreimen, und als Eins anſehen laſſen? — Was das übrige betrift; ſo iſt es vielleicht ſchon überflüſſig hinzuzuſetzen: daß, wofern

fern der Tugendhafte ſein Selbſtbewußtſeyn nicht immer in ſeiner Gewalt haben könne, er auch weder immer tugendhaft zu ſeyn, noch auch ſeiner ſittlichen Güte ſich zu erfreuen, und dadurch ſich ſelbſt zu belohnen, vermögend ſey. Die Erfahrung kann aber über die Vollmacht, die dem Menſchen über ſein Selbſtbewußtſeyn, und vermittelſt deſſen über ſein Herz und ſeinen Willen zuſteht, nichts entſcheiden; die Natur hat die ſelbſtverſchuldeten Schwachheiten deſſen, der ſeine Selbſterkenntniß verdrängen, ſchwächen, und verdunkeln läßt, nicht zu verantworten. — Daß wir äuſſere Leiden — ein ſehr zweydeutiger Ausdruck! — durch den Sinn aufnehmen müſſen, das kenne ich nicht; ich kenne keine äuſſern Dinge, die ein Leiden etwa wie ein Gift in ſich halten, und es der Seele nothgedrungen eingeben ſollten; eben ſo wenig ſolche, die ein Leiden der Seele, ſchon durch ihren Eindruck auf ſie, hervorbringen können. Sey es aber auch; für dieſen Fall wird die Hoffnung auf ſinnliche, belohnende Freuden, eben ſo wenig in der Seele aufleben können, als die Freude über die ſelbſterrungene Seelengüte; vielmehr haben wir von der möglichen Erweckung dieſer letztern mehr Beyſpiele aufzuweiſen, als davon, daß jene Hoffnung gediehen wäre. Und wie folgt aus dieſer Störung des Genuſſes unſrer ſittlichen Güte, daß ſie, dieſe Güte, mit ſinnlicher fremdartiger Luſt, mit thieriſchem Wohlbehagen, belohnt und gekrönt werden ſolle?

"Eine gleiche Bewandniß — ſo heißt es weiter — hat es mit der Strafe. Sie erfodert a) moraliſchen Unwerth, oder wirkliche Unterordnung der ſittlichen Vernunft

nunft (oder vielmehr ihrer Foderungen) unter die Macht ſinnlicher Begierden (eigentlicher, unſerer thörichten Wünſche und unbeſonnenen Abſichten). — Der Zuſtand des Irrenden, der eine an ſich ſelbſt gute Handlung für böſe hält, und ſich deswegen vor ſeinem eigenen Gewiſſen anklagt, darf nicht für wirkliche Strafe gehalten werden, er iſt Scheinſtrafe (ganz richtig; aber als Strafmittel kann er doch zuweilen gelten, ich meyne dazu, daß der Irrende ſeine Schuld des Irrens in der Beurteilung ſeiner ſelbſt zu erforſchen, zu fühlen, und ſie für die Zukunft zu vermeiden bewogen werde). b) Das Bewußtſeyn der Unſittlichkeit, welches im Gemüthe ſelbſt von dem mißbilligenden Urteil der ſittlichen Vernunft (nicht, wie hernach folgt, begleitet wird, ſondern ihm nachfolgt,) und der hieraus flieſſenden Selbſtverachtung, (als Gefühl, oder als bloſes Urteil angenommen? als bloſes Urteil iſt es nichts anders, als eben jenes mißbilligende Urteil über den ſittlichen Unwerth; als Gefühl aber iſt es einerley mit dem was folgt, nämlich) in der Sinnlichkeit aber von den durch die Vernunft erzeugten Gefühlen der Reue, der Schaam, der Betrübniß, der Traurigkeit, und des nicht ſelten bis zur Verzweiflung ſteigenden Grams begleitet ſeyn wird. (Unter dieſe Zuſtände des Herzens nur nicht denjenigen aufgenommen, wo ſich Gefühle des Nachtheils, den man als Folge ſeines unſittlichen Benehmens vor Augen hat, einmiſchen, oder ſolche Gefühle, die der unſere Gefühle der Selbſtverachtung gewöhnlich begleitende, Zuſtand des Körpers veranlaßt; denn dieſe gehören dem Bewußtſeyn des ſittlichen Unwerthes nicht an.) Dieß ſind allgemeine (auch der

nicht

nicht ſelten bis zur Verzweiflung ſteigende Gram?) oder natürliche Strafen. (Noch haben wir keinen Rechtsgrund, alles Widrige, was ſich zufälliger Weiſe zu dem Bewußtſeyn der Schuld geſellet, als Strafe anzuſehen.) Sie iſt aber nicht die vollkommene Strafe; theils liegt ſchon in der Allgemeinheit und Verbindung der ſittlichen Natur und der Naturgeſetze (der Geſetze der Auſſenwelt) der Grund, daß der Sünder, welcher nicht nach allgemeinen Geſetzen, ſondern nach individuellen Maximen handelte, ein verändertes, für ihn unangenehmes Verhältniß der Sinnenwelt zu ihm fürchten muß, (und dieſe Allgemeinheit und Verbindung getraute ſich der Herr Dr. zu erweiſen, ohne ſchon in die Weltregierung diejenige Strafgerechtigkeit Gottes hineinzutragen, deren Beſchaffenheit er hier erweiſen will? Allein, wenn auch dieſe allgemeine Verbindung ſtatt fände; ſind die äuſſern Folgen, die aus dieſer Verbindung den Schuldigen treffen, nun auch ſchon Strafe und gerechte Gebühr ſeiner Schuld? Vergeltungsgerechtigkeit ſchließt Gleichmäßigkeit und Gleichgewicht zwiſchen Schuld und Strafe ein, das wollen wir nicht vergeſſen, wenn es uns einfallen will, ſolche Folgen, die ſich als Nachtheile, als Züchtigungen — ſehr wohl rechtfertigen laſſen, für Strafe zu halten;) theils ſind äuſſere Unfälle noch deswegen für ihn nothwendig, weil das Bewußtſeyn ſeiner Immoralität auf keine andere Weiſe (?) als durch unangenehme, den Reiz der verführenden Sinnlichkeit ſiſtirende Empfindungen in ihm geweckt, und ſo lange mit allen ſeinen traurigen Gefühlen unterhalten werden kann, bis es, gleich einer — Arzeney das Gemüth tief verwundet, und

zur

zur ſittlichen Heiligkeit vorbereitet hat. (Das heißt mit wenig Worten: ſolche äuſſere Folgen, die in dem Sünder zuweilen widrige Gefühle veranlaſſen, müſſen für ihn oft Strafmittel werden, ſie müſſen das Gefühl ſeiner Schuld, ſeine wahre Strafe, erwecken und unterhalten helfen; auch ſind ſie zuweilen für ihn Zuchtmittel. Aber, daß dergleichen Erweckungsmittel des Schuldbewußtſeyns, und ſolche Werkzeuge des Zwangs, von ſchädlichen Handlungen abzulaſſen, für ſich ſelbſt auch Strafen der Sündenſchuld ſind und ſeyn können, daß Mittel und Werkzeuge zugleich auch dasjenige, wozu ſie dienen, ſeyn ſollen, — das iſt es, was hier zu erweiſen, aber nicht geradehin zu behaupten war.) Es gehören alſo zu dem vollen Begriffe der Strafe c) noch äuſſere Uebel, um das Gefühl des Mißvergnügens über begangene Immoralität in der Seele des Sünders zu wecken und zu unterhalten." (Zu dergleichen Erweckungsmitteln des Schuldgefühls bedient man ſich nicht ſelten, und mit dem beſten Erfolge, der Wohlthaten, der beſchämenden Gütigkeit, der Belehrung u. a.; zum deutlichen Beweiſe, daß es nicht immer äuſſere Uebel ſeyn müſſen. — Das übrige an ſeinem Orte.)

Weniger um der neuen Gründe willen, als vielmehr wegen der beſondern Anſicht der menſchlichen Begegniſſe, die dabey vorkommt, verdient noch die Meynung des Herrn Snell *) einer Erwehnung. Er geht mit

Herrn

*) S. den Grundriß zu einer neuen Theorie des Uebels, von Herrn Prorektor Snell in Idſtein, im philoſ. Journ. für Moralität, Religion und Menſchenwohl. Herausg. von C. C. E. Schmid. 4 Bd. 3 St. Jena 1794.

Herrn Kant von der Vorausſetzung aus: daß Belohnung und Strafe phyſiſche Güter und Uebel ſeyn müſſen; eine Vorausſetzung, deren Unſtatthaftigkeit wir nun hoffentlich zur Genüge eingeſehen haben. Um nun die widrigen Eräugniſſe, von Seiten Gottes der ſie veranſtaltet, zu rechtfertigen, geräth er auf den Gedanken (S. 299.): "Jedes phyſiſche Uebel höre auf ein Uebel zu ſeyn, in wie fern es unentbehrliche Bedingung einer moraliſchen Weltregierung und wohlverdiente Strafe der Unſittlichkeit ſey; — denn alsdann müſſe es für Beyfallswürdig und für ſchlechthin gut erkannt werden" (S. 300.). Wie ein Uebel darum, weil es als eine Strafe der Unſittlichkeit angeſehen werden ſoll, aufhöre ein Uebel zu ſeyn; wie es dann zu etwas ſchlechthin Guten werde, das zu begreifen, ja ſich auch nur ohne Verſtoß gegen das Geſetz des Widerſpruchs zu denken, überlaſſe ich jedem nachdenkenden Leſer. Bringt es die Gerechtigkeit Gottes mit ſich, daß ſie der Unſittlichkeit, um ihrer Natur willen, äuſſere Uebel und Leiden zuſchicke; ſo iſt die Gottheit wegen dem Verhängen ſolcher Uebel durchaus gerechtfertigt, und wir brauchen, um dieſer Rechtfertigung willen, unſere Zuflucht nicht zu dem Paradox zu nehmen: daß ein Uebel, ſo wie es zur Strafe beſtimmt iſt, aufhöre ein Uebel zu ſeyn, und zu einem abſoluten Gute in unſern Augen werde. Ich ſage zu dem Paradox: denn wer wird ſich eine Strafe als ein abſolutes Gut denken können? Wollte aber etwa Herr Snell damit ſo viel ſagen: das Verhängen eines äuſſern Uebels, als einer Strafe für eine Unſittlichkeit, ſey zweifelsohne eine ſittliche Handlung, folglich ein Zeuge der ſittlichen, abſoluten

ten Güte der Gottheit; ſo wäre nur ſeine Sprache äuſſerſt verſteckt und zweydeutig. Allein er hätte alsdann auch weiter nichts geſagt als: die Strafübel ſind Folgen der göttlichen Gerechtigkeit, welche für ſich betrachtet auf jeden Fall abſolute Güte in der Gottheit iſt. — Aber nun der Beweis einer ſolchen Strafgerechtigkeit? Was Herr Snell voranſchickt, iſt Wiederholung der Kantiſchen Theorie, auf deren Gegengründe er billig hätte Rückſicht nehmen ſollen, wenn er die, welche ſich nicht davon überzeugen konnten, auf ſeine Seite hätte bringen wollen; für diejenigen, die mit Herrn Kant übereinſtimmig denken, war wohl die Wiederholung ſehr überflüſſig. — Aber unſer Theoriſt geht noch weiter und behauptet (S. 314.): "daß, wenn die Welt unter einer moraliſchen Regierung ſtehe, dann jedes Leiden ſinnlicher Vernunftweſen verdient, jedes Strafe ihrer Unſittlichkeit ſey." Ein harter, empörender Ausſpruch, in der That! Eine richtige Folgerung enthält er nicht, das bemerkt man leicht. Einer moraliſchen Regierung liegt, wie bekannt, mehr ob, als das ſittliche Böſe zu beſtrafen und das Verdienſt zu belohnen. Die ſittliche Kultur der Menſchen, ihr Zurückſchrecken vom Böſen — wozu die Beſtrafung nur einen kleinen Beytrag liefert, — ſind andere Gegenſtände der Vorſorge eines Regenten der ſittlichen Welt. Ich glaube gern, daß dieß Herrn Snell nicht unbekannt war; aber warum nahm er auf die ganz verſchiedenen Zwecke der Gerechtigkeit Gottes nicht die gehörige Rückſicht, indem er die Uebel der Welt ins wahre Licht ſetzen wollte? Doch, er ſucht ſein voriges Urteil zu mildern, aber auf eine Art, die dem Leſer eben ſo auffallend ſeyn

muß, wie ſeine vorige Behauptung. So ſagt er S. 315: "Es ſcheint gar nicht nöthig anzunehmen, daß Wohl und Wehe der vernünftigen Geſchöpfe in der Zeit ſo auf einander folgen und mit einander abwechſeln, daß ſie mit der Zeitfolge der ſittlich guten und böſen Handlungen derſelben genau zuſammentreffen, daß mithin jeder Menſch das phyſiſch Gute und das phyſiſche Uebel zu der Zeit, wenn es ihm zu Theil wird, ſchon wirklich verdient haben müſſe; denn man kann in Rückſicht auf die Art, wie Gott den Menſchen beurteilt, nicht ſagen, daß er etwas verdient habe, oder noch verdienen werde, ſondern lediglich, daß er es in Anſehung ſeiner ganzen ſittlichen Beſchaffenheit verdiene." Und S. 317. "Der Gerechtigkeit Gottes ſcheint es wenigſtens keinen Eintrag zu thun, wenn ich annehme, daß die Strafen und Belohnungen zum Theil den Ausbrüchen der Unſittlichkeit und den Uebungen der Tugend, um welcher willen mich Gott der Strafen und Belohnungen überhaupt würdig erkennt, der Zeit nach vorhergehen, in ſo fern ich mich nämlich als ein in der Zeit exiſtirendes Weſen betrachte." — Man wird dem Herrn Snell gerne einräumen, daß die Gottheit unſer ganzes Leben, mit alle ſeinem Verdienſt und Schuld, in einem Nu überſehe; aber daraus dürfte auch nicht der geringſte Grund für ſeine Meynung und Anſicht der Uebel flieſſen. Die Veranſtaltungen Gottes, wenn ſie anders gerecht und zweckdienlich seyn ſollen, müſſen demohnerachtet in derjenigen Ordnung der Zeitfolge bey uns erſcheinen, und von der Gottheit beſorgt ſeyn, in der allein ſie den, bey uns auf einander folgenden, Bedürfniſſen und Zwecken gemäß ſind;

die geringſte Umkehrung dieſer Ordnung würde in der Regierung Gottes ein Fehler ſeyn. So müſſen wir alſo nicht von Gott, ſondern von dem Menſchen aus, von dem was dieſer, was ſeine Bedürfniſſe und Zwecke fodern, die Veranſtaltungen des Weltregenten beurteilen; ſonſt verſteigen wir uns zu einem Standpunkte, von wo aus alle uns mögliche, und für uns gehörige Beurteilung der Welteräugniſſe entweder ganz aufhört, oder anmaßlich wird. Uns iſt es eben ſo widerſinnig und ungerecht gehandelt, wenn die Gottheit Wohl und Wehe für ein Verdienſt und eine Schuld, welche uns noch nicht zukommen, über uns verhängen wollte, als wenn ſie erſt in der Folge, nachdem wir uns von gewiſſen Thorheiten ſchon losgearbeitet haben, Zuchtmittel veranſtaltete, wodurch wir davon befreyt werden ſollten. Kurz, was wir als ein Hinderſt-Zuvörderſt anſehen müſſen, das kann auch in der Regierung Gottes vor unſrer Vernunft nicht als Weisheit gelten. — Die Beurteilungsart, die Herr Snell gleich darauf zur Beſtätigung ſeiner Meynung anführt, bedarf theils ſelbſt einer Rechtfertigung, in wie fern nämlich, ihr zufolge, vorige Leiden als Strafen künftiger Laſter angeſehen werden, theils liegt ihr eine ganz andere Geſinnung zum Grunde, als die er dahinter ſucht, zu deren Erklärung aber hier der Ort nicht iſt. — Nach dieſem lenkt Herr Snell wieder ein, und läßt die Uebel und Güter der Welt auch von der Seite betrachten, von wo aus ſie den Zwecken der Zucht und Bildung dienen (S. 322.). Nur iſt es ihm daran gelegen, dieſe Seite derſelben mit jener, wodurch ſie Gebühren der Sündenſchuld und des Verdienſtes ſeyn ſollen, für eine und die nämliche hal-

ten zu laſſen (S. 330.), was ihm denn aber nie gelingen wird. Wahr iſt es immer, Belohnung und Strafe dienen dem Menſchen gemeiniglich auch wieder vorwärts zu ihrer weitern ſittlichen Bildung, und wer ſie veranſtaltet, kann ſie wahrhaft auch in dieſer Abſicht, um nämlich der ſittlichen Bildung damit aufzuhelfen, zu erwecken ſuchen. Allein unrichtig iſt es, daß alles und jedes, was rechtlicher Weiſe für den Zweck ſittlicher Vollkommenheit herbeygeführt wird, Belohnung und Strafe ſeyn, und die Abſicht, die dieſe erfüllen ſollen, ausführen könne. Was ſie in dem Menſchen unumgänglich, auch der Zeit nach, vorausſetzen, nämlich Verdienſt und Schuld, das braucht bey jenen, ich meyne bey den Bildungsmitteln, nicht da zu ſeyn: und wenn ſie (die Belohnung und Strafe) in ihrem Maaße durchaus blos nach der Größe einer vorhandenen ſittlichen Güte und Schuld beſtimmt ſeyn müſſen; ſo verlangt gegenſeitig die Gerechtigkeit, daß die Güter und Uebel, die dem Menſchen zur Zucht und Bildung dienen ſollen, in ihrem Maaße, ſo wie in ihrer Art, nach dem ganzen, aus allerley Umſtänden hervorkommenden Seelenzuſtande deſſen, dem ſie nützlich werden ſollen, gewählt werden, dieſer Zuſtand mag nun viel oder wenig Verdienſtliches und Verſchuldetes in ſich ſchlieſſen. Dieſe beyden Arten von Vorwürfen der Gerechtigkeit mit einänder vermengen, heißt demnach eben ſo viel als, dem gerechten Manne zumuthen, daß er die Mittel zu zwey verſchiedenen Zwecken verwechſele, d. h. ungerecht ſeyn ſolle, heißt die Natur und Eigenthümlichkeit der einen Sache aufheben, und ihr die einer andern dafür geben wollen. Das iſt es denn auch, was Herr Snell unternehmen möchte,

wenn

wenn er die Strafe in wohlverdiente, und in beſſernde Strafen eintheilt (S. 332.). "Was hierin anſtöſſiges ſey"? daß eine beſſernde Strafe, wenn ſie nicht wohlverdient iſt, keine Strafe ſeyn könne; weil eine Strafe, die Jemand durch ſeine Schuld nicht wohl verdient hat, ein Unding iſt, indem ſie das Eigenthümliche einer Strafe gar nicht an ſich hat.

Die Läugner der Willensfreyheit müſſen mit dem Verdienſte und der Schuld auch alle Belohnung und Strafe verwerfen. So ſollte man denken; aber ihre eigenen Zeugniſſe ſind dagegen. Vielleicht iſt dieß ein Beweis, wie tief eingegraben die Begriffe von dieſen ſittlichen Gegenſtänden dem Menſchen ſind, und wie ſich die Natur, wenn ſie auch in einem Punkte ſich zu verläugnen ſcheint, doch in andern, die mit jenem zuſammenhängen, nicht ſo ganz vergeſſen könne, und auf dieſe Art ſich ſelbſt wieder aufhelfe und verbeſſere. Denn, was iſt einleuchtender als, daß Belohnung nur dem Verdienſte, ſo wie Strafe blos der Schuld gebühre? daß aber ein Verdienſt des Menſchen eine bloſe Frucht ſeines Willens und Weſens, ſo wie eine Schuld ſein ſelbſt zugezogener Fehler ſeyn müſſe, wofern man nicht mit Worten ſpielen, und verſteckter Weiſe dem Menſchen zueignen wolle, was jenen andern Dingen, deren Einfluſſe und Herrſchaft ſein Wille unabwehrlich ausgeſetzt ſeyn ſoll, zuzuſchreiben iſt? Wirken nämlich andere Dinge durch des Menſchen Willen, aber nicht er ſelbſt und durch ſich ſelbſt; ſo iſt die offenbarſte Folge die: daß auch ihnen, aber nicht dem Werkzeuge, dem Menſchen, zukomme, was man ſich unter

der Gebühr einer ſittlichen und unſittlichen Handlung zu denken pflegt; daß alſo, da er, der Menſch, von ſich ſelbſt aus ſich nichts verdienen und verſchulden kann, alle Belohnung und Strafe für den Menſchen wegfallen müſſe. — Es läßt ſich alſo ſchon zum voraus einſehen, daß der Läugner der Freyheit, um doch die Gültigkeit einer Belohnung und Strafe gegen dieſe Folge aufrecht zu halten, entweder zur Verfälſchung der Begriffe dieſer zweyerley Vergeltungen ſeine Zuflucht nehmen, oder in Widerſprüche mit ſich ſelbſt verfallen müſſe. Indeſſen müſſen wir dieß näher unterſuchen.

Hört man den einen, ſo hört man auch die andern. Strafen und Belohnungen ſind ihnen durchaus einerley mit Nachtheil und Vortheil, mit Zucht- und Bildungsmitteln. Was bliebe dem Freyheitsſtürmer auch ſonſt noch übrig, wenn er gelten laſſen will, was aus ſeiner Vorausſetzung folgt? Ich übergehe deswegen das Wörtliche, das ſich bey dem ſogenannten Alexander von Joch *), beym jüngern Jeruſalem **), beym Prieſtley †) und andern vorfindet, und halte mich blos an die Urteile des Herrn Schulz ††). "Was

*) In dem Buche: Ueber die Belohnungen und Strafen nach türkiſchen Geſetzen.

**) In den philoſ. Aufſätzen von Karl Wilh. Jeruſalem, herausg. von G. E. Leſſing, in der Abhandlung über die Freyheit.

†) S. ſeine Abhandlung von der philoſ. Nothwendigkeit, und ſeine mit dem Dr. Price über dieſe Lehre gewechſelten Schriften.

††) S. deſſen Verſuch einer Anleitung zur Sittenlehre für alle Menſchen, Berlin 1783. 3ter Theil.

"Was die begangene That ſelbſt betrift, — ſo ſagt er S. 158. — ſo kann der Uebelthäter, in bloſer Hinſicht auf dieſelbe, als auf eine von ihm vollbrachte Handlung, durchaus nicht geſtraft werden. Hier iſt er ſo unſchuldig wie die helle Mittagsſonne, und wie das Kind in der Wiege. Denn die That war eine nothwendige Folge desjenigen Vorſtellungs-Syſtems das er hatte, und das ſchlechterdings nicht unter ſeiner Botmäßigkeit ſtand; — ſie war nothwendiges Reſultat ſeiner unmündigern Erkenntniſſe. — Der Strafe kann daher (S. 157.) durchaus nicht die Abſicht gegeben werden, daß ſie rückwärts, auf dasjenige was geſchehen iſt, wirken, oder auf die begangene Uebelthat eine unmittelbare Beziehung haben ſolle. Geſchieht das; ſo iſt ſie nichts anders, als die Wirkung einer unedlen, verwerfungswürdigen Rachbegierde. Nein, die Strafe muß die einzige Abſicht, und den reinen Zweck haben, vorwärts, auf die Beſſerung des Uebelthäters hin zu wirken. — Auf die begangene Uebelthat ſieht man zu dem Endzwecke, damit man aus der Beſchaffenheit der That die Beſchaffenheit des damals gegenwärtigen Erkenntniß-Syſtems des Uebelthäters kennen lernen möge, um darnach ausmachen zu können, welche Beſſerungsmittel für ihn als die beſſern zu wählen ſeyn möchten." — Ohne mich auf die Unrichtigkeit der Vorausſetzung, (daß nämlich der Uebelthäter jederzeit der unſchuldige Theil ſey,) und auf die Widerlegung derſelben abermals einzulaſſen, muß ich dem Verf. dennoch einräumen, nicht nur daß er aus ſeiner Annahme richtig gefolgert, ſondern auch, was noch mehr iſt, daß er, wenn wir den beſtehenden Begriff von Strafe, als einem um eines Verbrechens wil-

 len

len zuzufügenden Uebel, mit ihm gelten laſſen wollen, vollkommen recht habe. Denn die Schuld eines Uebelthäters enthält für ſich ſchlechterdings keinen Grund, warum ein anderes Uebel mit ihr verknüpft werden ſolle, dieß glaub' ich hinlänglich dargethan zu haben. Und wollen wir den, von der Abſicht, eine Schuld zu ſtrafen, ganz verſchiedenen Zweck, nämlich die Beſſerung eines Uebelthäters durch Zuchtmittel zu bewirken, gehörig verfolgen; ſo werden wir finden, daß Herr Schulz die Rückſicht, in welcher der Zuſtand eines Uebelthäters ganz allein in Betrachtung kommen darf, vollkommen richtig beſtimme, nämlich: um aus der gehörigen Einſicht in dieſen Zuſtand die ſchicklichen Zuchtmittel wählen zu können. Das iſt es denn auch, was wir zu ſeiner Zeit bey der Unterſuchung der bürgerlichen Gerechtigkeit noch näher auseinander zu ſetzen haben. Indeſſen leuchtet aus dieſem Raiſonnement ſchon ſattſam ein, daß Strafen mit den Werkzeugen der Zucht ſind verwechſelt worden; wir brauchen uns deshalb nicht länger dabey aufzuhalten. — Lobenswerth iſt es auch, daß Herr Schulz die Wiedererſtattung und den Erſatz von Strafe unterſcheidet; indem er S. 159. behauptet: "die Pflicht der Wiedererſtattung und das Vergeltungsrecht ſey gerecht, wenn die Wiedererſtattung oder Erſetzung des einem andern verurſachten Schadens dem, der den Schaden veranlaßte, möglich iſt; denn dieſer könne nicht verlangen, daß ein andrer die natürlichen Folgen ſeiner Handlungen tragen ſolle, wenn er ſie ſelbſt tragen könne." Nur daß Herr Schulz keinen haltbaren Grund der Wiedererſtattung anzugeben im Stande iſt, indem ſie unumgänglich vorausſetzt, was er

eben

eben läugnet, nämlich daß der Uebelthäter durch ſeine Handlung den Schaden geſtiftet habe. Denn, nehmen wir mit Herrn Schulze an, der Uebelthäter ſey für ſich unſchuldig an dem Schaden, den der andere erlitten hat, in ſo fern ihn ja die äuſſern Umſtände zu der ſchädlichen Handlung beſtimmt haben ſollen; ſo fällt der Grund weg, warum eben er, der unſchuldige Uebelthäter, die Folgen der Umſtände tragen ſolle, und nicht vielmehr derjenige, dem die Umſtände den Schaden zugeſchoben haben. Die Sache wird nicht beſſer, wenn auch Herr Schulz S. 143. bemerkt: "Jemanden etwas zurechnen, heiße ſagen, daß er und kein andrer die nächſte wirkende Urſache dieſer That geweſen ſey; und daß ſich hierauf die Pflicht der Wiedererſtattung des Schadens, an welchem einer durch ſeine Handlung Urſache geworden ſey, gründe." Denn die Zurechnung betrift die ganze und ausſchließliche Urſache, als Urheberin einer That und ihrer Folgen, nicht aber das Werkzeug, das vielleicht die nächſte Urſache derſelben iſt; und in der Lehre der äuſſern Gebundenheit des menſchlichen Willens erſcheint dieſer Wille offenbar nie anders als Werkzeug, nie aber als Urheber einer Handlung; letztrer ſind immer nur die ihn von auſſen beſtimmenden Umſtände. Man merkt es dem Raiſonnement des Herrn Schulze bald an, daß in ihm unvermerkt dem Willen des Uebelthäters die Freyheit und das Alleinverurſachen der ſchädlichen Handlung zugeſchrieben werde; es heißt: er, der Uebelthäter, iſt die Urſache der That, dieſe iſt ſeine Handlung. Wäre dieß nicht der Sinn dieſer Worte; ſo müßte folgen, daß eine Wunde, die Jemand einem andern mit einem Steinwurfe verurſacht, nicht ihm,

ſondern dem Steine, als der nächſtbewirkenden Urſache der Wunde, zugerechnet werden müſſe. — Er fährt fort (S. 147.): "Die unangenehmen natürlichen Folgen einer That heißen natürliche Strafen; hingegen die, welche der geſetzgebende Richter nach ſeinem Gutbefinden einer ihm mißfälligen That anhängt, heißen willkührliche Strafen. — Eigentlich ſollte ein jeder Menſch die Früchte ſeiner Werke eſſen." Von den ſogenannten willkührlichen bürgerlichen Strafen werden wir an einem andern Orte reden. Daß aber jene natürlichen Strafen, in ſo fern man äuſſere Uebel darunter zu verſtehen pflegt, nichts anders als Nachtheil und Schaden, aber keine Strafe ſind, iſt ſchon anderswo bemerkt worden. Ich habe alſo nur noch darauf aufmerkſam zu machen, daß hier abermals gegen die Lehre von der äuſſerlichen Gebundenheit des menſchlichen Willens verſtoſſen werde, wenn es heißt: jeder Menſch ſolle die Früchte ſeiner Werke eſſen. Denn in dieſer Lehre gibt es durchaus keine dem Menſchen eigenthümlichen Werke, ſondern nur Handlungen und Folgen, zu welchen unſer Wille den Umſtänden, die uns nöthigen, zum Werkzeuge dient. — "Um künftiger Vergehungen willen kann einer nicht geſtraft werden, — und um des Beyſpiels willen zu ſtrafen, iſt der ſchrecklichſte Gedanke, den ich kenne; denn das hieße, Jemanden um der künftigen Verbrechen andrer willen beſtrafen, die Vergehungen andrer in ihm rächen, ihn alſo unſchuldig ſtrafen. Künftige Verbrechen andrer ſind ungewiß, das Leiden als Strafe aber iſt gewiß. Warnungsſtrafen ſind alſo grauſam; — Nebenvortheil kann aber die Warnung immer ſeyn" (S. 155—158.). Ich kenne nichts gewiſſers

ſers als dieſes; — aber davon in der Folge mehr. "Strafen ſind alſo künftige Beſtimmungsgründe für einen Willen, die ihren Grund in einer vorigen Handlung haben." An dieſer Erklärung iſt nichts auszuſetzen, als daß ſie dahin geſtellt ſeyn läßt, worin dieſe Beſtimmungsgründe namentlich beſtehen können, wenn ſie Strafe und nichts anders, nicht etwa bloſe Zuchtübel u. d. gl. ſeyn ſollen, alſo eben das wichtigſte, was wir ſuchen müſſen. "Loben und Belohnen muß die Abſicht haben, die Aufmerkſamkeit des Thäters ſowohl, als anderer, auf die gute That zu ſchärfen, um ihre Schönheit recht einzuſehen, und jenen ſowohl, als andere, zu ermuntern, auf derſelben Bahn fortzuwandeln, oder darauf zu treten" (S. 163.) Auch bey dieſer Angabe bleibt es ungewiß, was Belohnung ſey und ſeyn könne, und wodurch ſie ſich von bloſen Bildungsverſuchen unterſcheide. Es ergibt ſich aber leicht aus dem vorigen, daß der Herr Verf. nicht ſowohl Belohnungen, ſondern vielmehr andere Aufmunterungs- und Bildungsmittel zu nützlichen, ja auch wohl ſittlichen Handlungen, dabey im Sinne gehabt habe. "Bey angenommener Freyheit des Willens verwandelt ſich alles Rühmen von Verdienſt, alles Loben und Tadeln, alles Strafen und Belohnen anderer in ein bloſes Gauckelſpiel" (S. 163.). Wohl wahr, wo man mit äuſſern Gütern und Uebeln belohnen und beſtrafen will; denn dieſe ſind vor dem Verdienſt- und dem Schuldhaber, in wie fern beyde ihre eigenthümliche Gebühr verlangen, in der That ein bloſes Gaukelwerk, das ihnen belachenswerth vorkommen muß; weil dergleichen Gaben gegen das, wofür ſie als Preiß gegeben werden ſollen, ich meyne gegen Verdienſt und

Schuld,

Schuld, ſehr abſtechend ſind, und mit ihnen einen auffallenden, ungemeinen Contraſt machen.

---

Ueberblicken wir die verſchiedenen Meynungen über Belohnungen und Strafen; ſo bemerken wir, leider! daß die mehreſten Vergeltungslehren bloſe äuſſere Güter und Uebel, alſo durchaus fremdartige Sachen dafür ausgeben; daß nur ſehr wenige von dem, was die Natur für unſern Werth und Unwerth zur eigentlichen Vergeltung beſtimmt hat, in die Begriffe von den Gebühren derſelben mit aufnehmen, und noch wenigere, ja faſt nur allein Chriſtus, und etwa noch der Stoiſche Weiſe, die lautere Stimme der Natur reden, wenn ſie der Vergeltung der Tugend gedenken. Woher dieſe Erſcheinung? Böſer Wille zu Verfälſchungen, Stumpfheit des Geiſtes gegen Wahrheit, ſind doch ſicherlich die ſeltenſten Urſachen der Unlauterkeit und Verkehrtheit des Glaubens und der Lehren. Es muß alſo wohl eine und andere Quelle im Menſchen geben, woraus der ſo lange beſtehende, und faſt überall verbreitete Afterglaube von Vergeltung der Tugend und des Laſters, gewöhnlich ſeinen Urſprung nimmt. Laßt uns einen Verſuch wagen, dieſen Quellen nachzuſpüren! Wir werden daraus lernen, über Menſchenglauben, und über Schuld und Unſchuld deſſelben, gerechter zu urteilen; wir werden uns ſelbſt in der Vorſicht beſtärken, unſern Glauben, beſonders an Gegenſtände die unſerm Herzen ſehr nahe liegen, nicht ſo ſchnell und übereilt abzuſchlieſſen; wir werden uns vor jenem ſo trüglichen Schluſſe, worin die ſogenannte Allgemein-

gemeinheit der Meynungen zum Beweisgrunde einer Wahrheit erhoben wird, dann um ſo leichter hüten; und endlich auch in unſrer Ueberzeugung von dem, was wir in dieſer Lehre für einzig wahre ſittliche Vergeltung anerkannten, uns noch mehr befeſtigen, indem wir die trüben Quellen, woraus die entgegengeſetzten Meynungen davon entſtanden ſind, genauer unterſuchen.

---

## Verſuch einer pſychologiſchen Geſchichte der Begriffe von Belohnung und Strafe.

Wer der pſychologiſchen Bildungsart einer Lehre, und den Gründen derſelben nachforſchen will, muß genau wiſſen und bey ſeiner Nachforſchung nie vergeſſen, wie die Lehre in ihrer ächten natürlichen Beſchaffenheit ausſehe. Er muß die Kennzeichen deſſen, wovon die Lehre handelt, vereinzelt bemerken, und dann nachſehen, warum, wegen des einen und andern dieſer Kennzeichen, die der Gemeinverſtand an einer andern Sache fand, eben dieſe andere Sache für den eigentlichen Gegenſtand der Lehre genommen wurde. Denn das iſt immer das eigenthümliche Benehmen bey der Verfälſchung der Begriffe. Auch kommen in den bildenden Verhältniſſen des menſchlichen Glaubens Gründe vor, warum bald dieſe, bald jene Merkmale der mit andern Sachen vermiſchten Gegenſtände klärer hervorſtechen, und die Aufmerkſamkeit des Menſchen auf ſich ziehen, wodurch er alsdann ganz natürlich zu einſeitigen

An-

Anſichten, und zu Mißgriffen in ſeinem Glauben verleitet wird, und zwar zu ſo viel mehreren, wenn ihm die falſch angewandten Begriffe, durch ſeine Natur gegeben, beſtändig beywohnen, — wenn ſie ihn durch ihr Intereſſe einmal über das andere zu Anwendungen auf Gegenſtände auffodern, — und wenn endlich von ihren Merkmalen mehrere auf vielerley Gegenſtände paſſen.

Von dieſer Art ſind denn nun wirklich auch die Begriffe von Belohnung und Strafe. Mit dem Begriffe der Belohnung muß der Menſch an Etwas angenehmes, ein gutes Benehmen vorausſetzendes, auf dieſes folgendes, und zwar unnachlaßlich folgendes, der Güte dieſes Benehmens an Maaß und Gewicht gleichkommendes, zur weitern Aufmunterung und Bildung dienendes denken. Die nämlichen Merkmale faßt auch der Begriff von Strafe in ſich, auſſer daß mit ihm an Etwas widriges, ein ſchlechtes Benehmen vorausſetzendes, und zur Zucht und Beſſerung dienliches gedacht werden muß.

Will man den Urſachen der Bildung, beſonders ſittlicher Begriffe nachſpüren; ſo muß man ferner auch eher in das Kindesalter der Menſchheit zurückgehen, als in den Schulen der Philoſophen nachſuchen. Selten daß dieſe aus eignen Grundſäzen die Lehrbegriffe neu beſtimmen; und wenn ſie es auch zuweilen thun, ſo finden ſie bey den Unvorbereiteten wenig Eingang damit, vorzüglich alsdann, wenn ſie die Stimme der Natur

nicht auf ihrer Seite haben. Gewöhnlicher aber iſt es, daß ſie die Lehrbegriffe aus jenem Kindesalter herübernehmen, und ſie für Ausſprüche des geſunden Menſchenverſtandes halten. Dieß um ſo mehr, als ſie durch frühe Adoption, Gewohnheit und Verwebung derſelben in ihre Gedankenreihen, ſich ſelbſt an ſie gebunden ſehen. Darum, und nicht ſelten auch um ſich die Gunſt der Gleichdenkenden zu erhaſchen, gehen ſie mehr damit um, die gangbaren Lehrbegriffe zu beſtätigen und mit Gründen, die ihre angenommenen Grundſätze an die Hand geben wollen, zu unterſtützen, als ſie nach Geſetzen, die ſie erſt mit Mühe und äuſſerſter Genauigkeit der Natur ablernen müßten, zu berichtigen. Denn, wie bekannt, erhebt ſich, in den Schulen der Philoſophen, die Vernunft nur ſelten zu ihrer Selbſtſtändigkeit; nur ſelten behauptet ſie ſie in dem Geſetzbuche, das ſie der eigentlichen Richterin, ich meyne der Ueberlegungskraft die ihr zur Seite ſteht, zu überliefern hat; und ſelten auch darin, daß ſie dieſe Beſinnungskraft, vermittelſt des Bewußtſeyns ihrer Pflicht und Würde, ihren Geſetzen in dem Abfaſſen ihrer Ausſprüche ſich treu erhält, und ſo die Meynungen der Menſchen ſich und ihren Geſetzen unterthan macht.

Nun dann, in dem Kindesalter der Geiſtesbildung kommen mannichfaltige Urſachen vor, warum jene natürlichen ſittlichen Vergeltungsbegriffe verfälſcht und verwechſelt werden. Angenommen, was wohl unläugbar iſt, daß auch den Menſchen dieſer Zeit die natürlichen Gedanken von Belohnung und Strafe immer beywohnen, daß ſie ihnen, von ihrer ſittlichen Natur, überall zu

Regeln der Beurteilung guter und ſchlechter Handlungen gegeben ſind; ſo ergibt ſich ſchon ein Hauptgrund, warum ſie dieſe Begriffe in der Anwendung verfälſchen, aus dem, was man den menſchlichen Hang zur ſinnlichen Beurteilungsart nennen könnte, und der in dieſem Zeitalter faſt durchaus herrſchend iſt. Ich verſtehe aber darunter jenen Hang des Menſchen, alles dem Geiſte angehörige nur dadurch zu faſſen, zu begreifen und zu beurteilen, daß es ihm durch gewiſſe in den äuſſern Sinn fallende Sachen, alſo durch das Körperliche dargeſtellt, und davon abgenommen werden kann. Menſchen mit dieſem Hange, können zu dem Gedanken der Güte ihrer ſelbſt nicht anders gelangen, und alſo mit ihm ihr Herz nicht anders zur Freude ſtimmen, als theils dadurch, daß ihnen der Gedanke von einer regelmäßigen Thätigkeit ihres Körpers beykommt, der ihnen dann der Gedanke des regelmäßigen Lebens ihres Selbſt iſt — ein Leben, worin ſich, wie bekannt, ihre Güte nur einzig offenbaren kann; — theils auch dadurch, daß ſie ſich, und ihren Werth, durch andere äuſſere Dinge dargeſtellt finden. Jenes wäre dann die gröbere, dieß die feinere ſinnliche Beurteilungsart ihrer ſelbſt, an welche Selbſtbeurteilung, wie wir aus der Natur des Herzens wiſſen, die Entſtehung aller Arten von Luſt und Unluſt gebunden iſt. Das iſt es nun, warum dergleichen Menſchen zu ihren Freuden und Leiden jederzeit äuſſere, in den äuſſern Sinn fallende Dinge nöthig haben, und warum ihnen alles, was Luſt oder Unluſt geben ſoll, etwas auſſer ihnen, nämlich in dem Körperlichen Gegebenes ſeyn muß. Ihnen iſt es durchaus unbekannt und unbegreiflich, daß

zu-

zunächſt und eigentlich alle ihr Gefühl durch ein Bewußtſeyn ihrer perſönlichen Güte und Würde, oder des Gegentheils derſelben, hervorgehe, und in wie fern es auf Wahrheit gegründet ſeyn ſoll, nur dadurch könne erhalten werden, daß ſie, was ſie für ſich ſelbſt durch ſich ſelbſt ſind und ſeyn werden, aus den ihren Geiſteskräften eigenthümlichen Werken abnehmen. Dergleichen Werke rein aufzufaſſen, daraus ihr Selbſtbewußtſeyn zu bilden, und auf dieſe Weiſe ihre Freuden und Leiden zu begründen, iſt ein für ſie nicht blos ungewöhnliches, ſondern auf der Stufe ihrer Kultur ſo leicht nicht wohl mögliches, und in Gang zu bringendes Geſchäft. So erſcheinen ihnen denn die äuſſern Dinge, und unter dieſen vorzüglich ihr Körper, faſt als die einzigen Urſachen ihrer Freuden und Leiden, d. h. als die einzigen Güter und Uebel. Worin könnten ſie nun aber, bey ſolcher ihrer Beurteilungsart ihrer Perſon, das Belohnende und Beſtrafende ihrer Handlungen anders finden, als eben in dem Beſitze und Verluſte äuſſerer Dinge? Dieſe ſind es ja in ihren Augen faſt ganz allein, die ihrem Herzen geben können, was ſie, zufolge ihres dunkeln natürlichen Glaubens an Belohnung und Strafe, für ihre Handlungen erwarten. Was Wunder alſo, wenn wir ſehen, daß der Glaube an äuſſere Belohnungen und Strafen ſich beynahe allgemein verbreitet, und daß er ſich ſo tief geſetzt habe, daß es ſcheinen möchte, alle Gegengründe dürften wenig oder nichts dagegen auszurichten im Stande ſeyn? Und was Wunder alſo auch, daß in den Gedanken der Menſchen, gleich anfangs, Vortheil und Nachtheil des Benehmens für Belohnung und Strafe angenommen wurde? — Schon von dieſem

ſem Glauben aus war es nun leicht, ja man darf ſagen nothwendig, zu dem weitern Gedanken überzugehen: daß Belohnung und Strafe von andern Weſen, von den Menſchen, oder von einer Gottheit, gegeben werden könne; daß alſo Lohn und Geſchenke, kurz alles Aeuſſere, wozu ſich in unſerm Benehmen irgend ein Grund denken und finden läßt, für Belohnung oder Strafe müſſe angeſehen werden.

Es war, ſchon genug, daß man einige Hauptmerkmale deſſen, was man für Belohnung und Strafe halten muß, an dieſen Gaben fand. Wenn ſie nur etwas angenehmes oder unangenehmes, dem guten oder ſchlechten Betragen nachfolgendes, und daraus auf irgend eine Weiſe abzuleitendes waren, ſo hielt man ſich ſchon für hinlänglich berechtigt, ſie für das anzunehmen, worauf die natürlichen Begriffe von Belohnung und Strafe paſſen. Und bey jenem Glauben, daß nämlich in äuſſern Dingen, und in ihren Zuſtänden, der Quell alles Vergnügens und Schmerzens enthalten ſey, war es ſogar nothwendig, auſſer den ſogenannten natürlichen Belohnungen und Strafen, ich meyne auſſer den guten und ſchlimmen äuſſern Folgen, noch andere, von ſittlichen Weſen abſichtlich veranſtaltete, äuſſere Güter und Uebel als Gebühr des menſchlichen Benehmens aufzuſtellen. Denn das ſah man bald ein, daß die blindlings entſtehenden äuſſern Folgen menſchlicher Handlungen, der Gröſſe von Güte und Verſchuldung, die man leztern zueignete, nicht leicht entſprechen, — mit andern Worten, daß ſie die Gerechtigkeit der Belohnung und Strafe nicht erfüllen, die man doch, zufolge ſeines

natür-

natürlichen Vergeltungsglaubens, für etwas nothwendiges an denſelben halten mußte. Was blieb aber nun ſolchen Menſchen, die ſo ihre Vergeltung in äuſſern Dingen ſuchten, anders übrig, als der Gedanke: daß jene durch den Lauf der Dinge verfehlte Gerechtigkeit im Vergelten, durch den Verſtand und Willen ſittlicher Weſen ergänzt werden müſſe? In der That, man könnte ſchon bey dieſer Quelle jener notoriſchen Verfälſchung der Vergeltungsbegriffe ſtehen bleiben; indem ſich daraus die Art, wie man zu dem Afterglauben kam, der in dieſer Lehre herrſchend wurde, augenſcheinlich und leicht erklären läßt. Indeſſen gibt es doch, in jenem Verlauf der Zeiten, noch andere da vorkommende Umſtände, die zur Verunreinigung des ächten natürlichen Glaubens, das ihrige nicht minder beygetragen haben; dieſer will ich nun auch kürzlich erwehnen.

Die Geſetze unſrer Handlungen erſcheinen den Menſchen faſt durchaus als ſolche, die uns von andern auferlegt werden. Dieſe Anſicht der Geſetze bringt Jeder aus ſeinen Kinderjahren in ſein männliches Alter herüber, und wenige erheben ſich zu der Wahrheit: daß im Grunde jeder Menſch ſein eigener Geſetzgeber ſey und ſeyn ſolle. Schon von dieſer Seite erhalten die Geſetze das Anſehen einer Angelegenheit anderer. Man denkt ſich nämlich, daß es denen, die ſie uns bekannt machen, zum Vortheil geſchehe, wenn man ſie befolgt, und daß ſie beleidigt würden, wenn man ſie nicht befolgt. Hiezu kommt noch, daß die, welche andern die Verhaltungsgeſetze auferlegen, dafür Sorge tragen müſſen, daß ſie auch in Ausübung gebracht wer-

den. Das nächſte aber, worauf ſie gemeiniglich verfallen, ſind gewiſſe an ihre Geſetze angehängte Verſprechungen und Drohungen, die ſie an denen erfüllen wollen, die ſich denſelben gemäß oder widerſpenſtig bezeigen. Auf dieſen Anhang wird denn nun oft mehr geſehen, als auf den natürlichen Vortheil und Nachtheil der Handlungen, oder auf den Seelenwerth und Unwerth, der ſich in den Handlungen zu zeigen pflegt. Dadurch gewinnen nicht blos die menſchlichen Handlungen das Anſehen, als kämen ſie nur von dem Belieben anderer her, ſondern was noch mehr iſt, ſie ſtellen ſich in dem Lichte dar, daß aller ihnen gebührende Gewinn und Verluſt des Heyls von denjenigen abhänge, von welchen ſie als gebotene oder verbotene angenommen werden. Was man nun von der Befolgung der Geſetze hofft, das hofft man von den Gebern derſelben; und was man fürchtet, das fürchtet man von ihnen her. Nebenbey ſind auch die, welche andern Verhaltungsbefehle geben, auch wenn es ihnen nicht als Herren zukommt, nur gar zu oft geneigt, die Befolgung oder Uebertretung derſelben für ein Zeichen ihres Anſehns oder ihrer Verachtung anzunehmen, und ſich dadurch zu Geſinnungen und Neigungen ſtimmen zu laſſen, die noch etwas mehr als das Verſprochene und Gedrohte zur Folge haben, nämlich ſogenannte Gnadengüter und perſönliche Ahndungen. Daher kommt es dann, daß man ſich angewöhnt, alles das, was der ſogenannte Obere für die Geſetze thut, für die eigentliche Gebühr menſchlicher Handlungen anzuſehen, für etwas, womit die innere Foderung der Natur an Belohnung und Strafe in Erfüllung gebracht werde. Daher kommt es, daß manche

ſogar glauben, ohne Geſetzgeber und Obern, und ohne ſeine beſtimmende Willkühr, laſſe ſich gar keine Belohnung und Strafe denken. Es iſt leicht zu vermuthen, daß dieß die Meynung vorzüglich derer ſeyn werde, die den Urſprung aller Geſetze mit denen ſie umgehen, in dem Willen eines andern, und weniger in der Menſchheit und Natur, ſuchen und finden. Indeſſen hält man ſich denn doch auch, indem man auf dieſem Wege ſeine Vergeltungsbegriffe bildet, an gewiſſe Merkmale, die in demjenigen, was vor der Vernunft und in Wahrheit Strafe und Belohnung iſt, nicht minder angetroffen werden. Was der Geſetzgeber an geſetzliche oder geſetzwidrige Handlungen knüpft, iſt nämlich jederzeit etwas angenehmes oder unangenehmes, den Handlungen folgendes, das um ihretwillen vorhanden, auf Bildung und Beſſerung geſtellt ſeyn, und ein Gleichmaaß mit dem Werthe oder Unwerthe der Handlungen haben ſoll. So viele Merkmale, die einer Sache mit einer dritten gemein ſind, können aber leicht verleiten, beyde für eine und die nämliche anzunehmen, ſo ſehr ſie auch, bey genauerer Betrachtung, von einander verſchieden ſind. Dieß wäre denn ein neuer, und zwar ſehr gemeiner pſychologiſcher Grund, warum ſo faſt durchgehends Strafen und Belohnungen mit Zucht- und Bildungsmitteln verwechſelt werden.

Die ungebildete Vernunft iſt noch ungeübt in dem Geſchäfte, die Schuld und das Verdienſt der Handlungen zu erforſchen; ſie hält ſich dabey geradehin an das in die Sinne Fallende derſelben, und wendet den Grund-

ſatz der Vergeltung auch nur darauf an. Der Schaden und Nutzen, den eine Handlung geſtiftet hat, und welcher in die Augen fällt, iſt dasjenige, worauf ſie von der einen Seite, und ein gleichartiger Schaden und Nutzen iſt das, was ſie von der andern Seite mit jenem zur Ausgleichung und Erforſchung deſſen, womit vergolten werden ſoll, zuſammenſtellt. Der erſte Grundſatz der Vergeltungsgerechtigkeit wird alſo jener Rhadamantiſche ſeyn: Gleiches um Gleiches, Hand um Hand. — Ihm zufolge iſt Erſatz des Guten und Böſen, das andern gethan wird, die einzige Belohnung und Strafe. Nun gibt es auch in der That viele Fälle, wo der Handelnde, auch ohne Rückſicht auf ſeine Schuld oder ſein Verdienſt, von dem andern für das ihm erzeigte Gute durch Lohn entſchädigt werden, oder wo er dieſen andern für das ihm angethane Böſe durch Erſatz und Entſchädigung befriedigen muß. Dieſe Fälle werden dann gewöhnlich verallgemeinet, und zur Beſtätigung jenes Rhadamantiſchen Geſetzes gebraucht. Hiezu nehme man noch, daß der des Innern Unkundige überall da, wo ihm von andern irgend ein Schaden oder Nutzen zuwächſt, Schuld und Verdienſt vermuthet, und die Größe beyder nach ſeinem erhaltenen Schaden und Nutzen abmißt; ſo wird man ſich nicht wundern, daß dieſe Art von Vergeltung der äuſſern Gerechtigkeit, die blos das Nützliche und Schädliche angeht, mit jener ſittlichen Vergeltung des Verdienſtes und der Schuld, gleich anfänglich und faſt allgemein verwechſelt, und daß beyde für einerley gehalten wurden. Kam der Fall, daß der verurſachte Schaden unerſetzlich war; ſo ließ man darum den Gedanken

danken der Vergeltung noch nicht fahren, ſondern ſuchte ihn nur auf eine andere Weiſe geltend zu machen. Nämlich man ſuchte nun Aehnlichkeiten zwiſchen Uebeln, und eine Gleichmäßigkeit derſelben auf; man ſtellte ſie feſt, und vergolt dann mit ähnlichen, für gleichgehaltenen Uebeln. Hierbey fand denn freylich die Rachſucht ein freyes Spiel; ſie vergrößerte das angethane Uebel, und eben damit auch nun das Vergeltungsübel, damit ihr Durſt nach Gegenleiden aufs beſte möge geſtillt werden. In der That war dieſe Seite, von wo aus die ſittliche Vergeltung mit der äuſſern des Erſatzes in Vergleichung kam, für den menſchlichen Verſtand ſehr verführeriſch und verfänglich. Das findet man beſonders, wenn man zugleich darauf ſieht: daß eine Beurteilung des Verdienſtes und der Schuld, wobey man keine gewiſſe Grundſätze (die denn nicht ſo offen da liegen, und nur erſt aus tiefern Unterſuchungen herausſpringen und gehörig verſtanden werden,) vorauszuſetzen braucht, unter Menſchen von eben nicht feinem Nachdenken leicht Eingang finden mußte; weil ſie ihnen bequem war, indem ſie ſich in der Beurteilung des innern Werthes oder Unwerthes eines Handelnden, nur an das Aeuſſere ſeiner Handlungen, an das oft nur ſcheinbar Nützliche oder Schädliche derſelben, beſonders an den Erfolg davon, den ſie an ihrem eigenen Herzen wahrnehmen, zu halten brauchten. Aber nebendem paßten auch ſehr viele Merkmale der ſittlichen Vergeltung auf den Erſatz. Dieſer iſt nämlich etwas angenehmes oder widriges, ſo wie Belohnung und Strafe es ſeyn muß; er iſt, zum wenigſten mehrentheils, etwas geziemendes für eine nützliche oder ſchädliche Handlung, wofür er beſtimmt wird, und

dieſe Handlung erſcheint, wie geſagt, in dem Kindesalter der Vernunft, faſt durchaus, eben durch ihre Nützlichkeit oder Schädlichkeit, als ein Zeuge von einem dieſer ihrer Nützlichkeit gleichkommenden Verdienſte, oder von einer ihrer Schädlichkeit gleichen Schuld des Thäters, ſo daß alſo auch der Erſatz für ſie, in den Augen ſolcher Menſchen, in Beziehung auf ſittlichen Werth oder Unwerth zu ſtehen ſcheint. Ferner iſt der Erſatz etwas auf die Handlungen folgendes, wozu der Grund der Nothwendigkeit in dem, wie man anzunehmen verleitet wird, innern Werthe oder Unwerthe des Thäters liegt. Auch wegen der Gleichheit des Erſatzes mit dem Verdienſte oder der Schuld war man bald im reinen; indem man den Erſatz nach dem Erfolge der Handlung, und nach dieſem wieder das Verdienſt oder die Schuld des Handelnden beſtimmte. Endlich war auch der Erſatz ſehr leicht als ein Bildungs- und Beſſerungsmittel, dergleichen wahre Belohnung und Strafe auch immer iſt und ſeyn ſoll, angeſehen. — Es ſcheinen alſo alle Merkmale der ſittlichen Vergeltung auf den Erſatz anwendbar zu ſeyn. Was ließ ſich deswegen anders erwarten, als daß er mit der eigentlichen ſittlichen Vergeltung, ich meyne mit Belohnung und Strafe, werde für einerley gehalten und vermengt werden? Daß aber die Vermiſchung dieſer beyden Sachen ſich ſo lange erhalten hat, und Gott weiß! wie lange noch ferner fortbeſtehen wird, davon laſſen ſich in der menſchlichen Seele mehrere Gründe entdecken. Erſtlich ſind die Menſchen, wie bekannt, ſehr geneigt, auf ihrem alten Gleiſe fortzuwandeln, und ihre Beurteilungsart beſonders dann beyzuhalten, wenn ſie ihnen

nicht

nicht blos durch die Gewohnheit, ſondern auch ihrer Natur nach, wenig Schwierigkeit verurſacht, alſo wenn ſie eine äuſſerlich ſinnliche Beurteilungsart iſt; und dann, wie viele Vortheile hat nicht der Eigennutz daraus zu ziehen gewußt! wie ſo innig hat er ihren Genuß in den Gang der menſchlichen rechtlichen Geſchäfte zu verſchlingen verſtanden! Iſt es doch damit ſo weit gekommen, daß vielen Menſchen dieſe Geſchäfte, mit dem Verluſte jener Vortheile, ſogar ſcheinen aufhören zu müſſen!

Man vergeſſe bey dieſer Unterſuchung auch den menſchlichen Hang zu einem großen Genuſſe nicht. Dieſer führt den Menſchen faſt immer über ſein Verdienſt hinaus, und läßt ihm auch da eine Freude vorſpiegeln, wo er noch nicht geſäet hat. Der träge ſaumſeelige Menſch will eben ſo genieſſen, wie der Verdienſtvolle; ja er will noch mehr als dieſer, weil ſeine Phantaſie ungebundener und reger, und ſein Verſtand von ihr bethört iſt. Für eine geringe gute, oft nur durch Zufall nützlich gewordene Handlung, fodert er als Belohnung einen wollüſtigen Genuß ohne Ende. Seine Eigenliebe vergrößert nicht nur ſeinen Werth, ſondern ſie ſorgt auch ſehr mütterlich dafür, daß ihm allenthalben Dinge begegnen, die ihn in ſeiner Meynung von ſeiner Vortrefflichkeit (ſeinem Verdienſte) beſtärken können. Ihm ſind deswegen alle angenehmen Begegniſſe Belohnungen ſeines Verdienſtes; und das Glück welches andern, denen er ſich gleichſtellt, die er in Gedanken noch übertrift, vor ſeinen Augen wiederfährt, iſt ihm kaum noch zureichend, für ſeine Foderung an Belohnung ſeines Verdienſtes Maaßſtab zu ſeyn. Ei-

nes wahren innern Werthes iſt er ſich wenig oder gar nicht bewußt; die ächte Belohnung, die in der innern Zufriedenheit und Freude darüber beſteht, kennt er nicht, auch wäre ſie für ſeine phantaſtiſche Hoffnung auf Belohnung zu geringfügig. Und da er ohnehin mehr die Luſt aus Bewegung *), und das Vergnügen, welches blos aufgefaßt und eingenommen zu werden ſcheint, im Sinne hat, wenn er an Belohnung denkt; ſo kann es nicht fehlen, er wird, der ſo gewöhnliche Menſch, den Begriff von Belohnung nur auf äuſſere Glücksgüter, und auf ihre meiſt täuſchende Freuden anwendbar finden. Hat doch ſelbſt für manche Philoſophen jener ſchwärmeriſche, phantaſtiſche Wunſch nach Vergnügen, zum Grunde dienen müſſen anzunehmen, daß das Verdienſt auch Luſt und Vergnügen, das von auſſenher der Seele zuflieſſen ſoll, als ſeine Belohnung zu erwarten habe; mit der ausdrücklichen Verſicherung: daß die Freude und die ſtille Heiterkeit, die dem erkannten und richtig geſchätzten Verdienſte eigen iſt, für den nach Glückſeligkeit dürſtenden Menſchen bey weitem nicht genug ſey. Für dieſen freylich iſt ſie es nicht; aber für ſeine hohen, überfliegenden Wünſche hat auch ſein jeziges Verdienſt, wenn er ihn anders nicht hineinträumt, keinen Grund der Erwartung; denn auſſer ſich ſucht ſein Verdienſt zwar Diener und Gehülfen, aber keine Kronen. — Iſt nun einmal der Gedanke, daß die ſittliche Güte in gewiſſen Glücksgütern ihre Vergeltung zu erwarten habe, auf dieſe Art

rege

*) Voluptatem in motu, die Luſt, welche durch Bewegungen thieriſcher Gliedmaſſen veranlaßt, oder wenigſtens von ihnen begleitet und gehoben wird.

rege und beglaubigt worden; ſo iſt es um des Gegenſatzes willen nicht anders möglich, man muß auch die Strafen des innern Unwerthes in äuſſern Leiden ſuchen. Aber auch ſchon die Aehnlichkeit, welche zwiſchen der ſittlichen Vergeltung (dem Vergnügen an eigenem Verdienſte, und dem Mißvergnügen an eigener Unwürde) und zwiſchen den Freuden und Leiden des Zufalles ſtatt findet, konnte den weniger Nachdenkenden zur Vermiſchung beyder hinlänglich veranlaſſen, ſo daß jener Hang auch nur von der Seite angeſehen werden kann, von wo er einen ſolchen Menſchen in ſeinem, durch dieſe Aehnlichkeit eingeleiteten Aſterglauben, vermöge des Gedankenſpiels, das dieſer Hang zur Begleitung hat, beſtärkte. Das Glück und Unglück trift gemeiniglich den, dem es begegnet, in dem Gedanken an ſeinen Werth oder Unwerth, und in einer heimlichen Erwartung ihrer Vergeltung an. Die Anwendung der Vergeltungsbegriffe auf das Angenehme oder Widrige, das in der Seele vorkommt, iſt folglich immer eingeleitet; beſonders wenn die Begegniſſe in irgend einem Folgezuſammenhange mit ſeinem vorigen Benehmen zu ſtehen ſcheinen. Die Handlung, und ihr Verdienſt oder ihre Schuld gehen voran, das Angenehme oder Widrige der Begegniſſe folgt. Und wenn auch nichts erhebliches vorangegangen iſt, der Menſch, der ſo gern Verdienſt haben will, und der Furchtſame, der immer vor ſich ſelbſt zu zittern geneigt iſt, erträumen ſich ſchon einen Werth oder Unwerth. Es iſt dann ſchon genug für ſie, daß ſie ſich an die Gedanken halten können: dem Verdienſte gebührt Freude, und der Schuld Leiden. Sie ſchließen auch wohl umgekehrt: wo Freude herrſcht, da iſt Verdienſt, und wo

Lei-

Leiden ſich findet, da iſt Schuld, ſey es auch unbekannte Schuld. Die übrige Aehnlichkeit zwiſchen angenehmen und widrigen Zufällen, und zwiſchen Belohnung und Strafe, wird dann von ihnen entweder nicht geachtet, oder um jener gefundenen Aehnlichkeit willen geradezu angenommen, oder der Gedanke an die Gottheit muß zu Hülfe kommen, und die Aehnlichkeit ergänzen helfen.

Ueberdieß denke man ſich, wie gewöhnlich auch folgender Fall unter Menſchen eintrete: Sie ſehen andere, die ſie lieben und achten, und die ſie für gute Menſchen halten, leiden und mit widrigen Zufällen kämpfen. Das bemerken ſie mit dem Gedanken in der Seele: dem guten verdienſtvollen Menſchen gebührt Freude. Wohin kann ſie, dieſe mit der Einrichtung des menſchlichen Herzens noch unbekannten und doch menſchenfreundlichen Zuſchauer, dieß Abſtechende zwiſchen jenem, was gebührt, und dem, was der Gute leidet, anders führen, als entweder zu dem Vorſatze, der ſittlichen Güte des Leidenden die ihm gebührende Freude ſelbſt zu verſchaffen, oder wenigſtens zu denken, daß, was nicht in ihrer Gewalt ſteht, einem dritten, und beſonders einer Gottheit obliege? Dieß um ſo mehr, da der Gedanke, ein Verdienſt belohnen und bekrönen zu können, ein ſo ſüſſer und ſtolzer Gedanke iſt, der denjenigen, der ihn hegt, in ſeinen Augen zu einem Freunde und Lieblinge, ja zu einem über das Verdienſt gleichſam erhabenen Herrn des Verdienſtes erhebt, zu einem Gerechten, der das heiligſte Geſetz des Herzens erfüllt, und andern zum Vorbilde wird, nach dem auch ſie, in ähnlichen Fällen, ihn behandeln ſollen. Auf eine ähnliche Weiſe leitet die

Bemerkung, "daß der ſchuldvolle Uebelthäter eine Freude, die ihm nicht gebührt, genieſſe, indeſſen andere, die er beleidigt hat, leiden müſſen", zu der Geſinnung, auch ihm gegenſeitig Leid zuzufügen, oder es ihm wenigſtens anzuwünſchen, damit er habe, was, wie man ſich's nicht verläugnen kann, ihm gebührt. In dieſer Denkart, wozu der gemeine Menſch, der die Foderungen der ſittlichen Natur noch nicht ſo genau erwogen haben kann, durch jene Vorfälle, die ihm öfters aufſtoſſen, verleitet wird, ſieht er alſo die Belohnung in erfreulichen Geſchenken anderer, alſo auch in einem Vergnügen, deſſen ein anderer um irgend eines Verdienſtes willen Jemanden theilhaftig macht; ſo wie die Strafe in Uebeln und deren Leiden, die um der Schuld eines Uebelthäters willen angethan werden. In ſolchen Geſchenken und Uebeln findet er die Kennzeichen der ſittlichen Vergeltung größtentheils wirklich; und eben das beſtärkt ihn in dem Glauben, als ſähe er in ihnen wahrhaftig die Belohnung und Strafe. Denn dergleichen herbeygeführte Güter und Uebel erſcheinen ihm, ganz ſo wie Belohnung und Strafe, als etwas angenehmes und unangenehmes, das dem Verdienſt und der Schuld gebührt, das ihnen nachgeht, das ſich auf ſie als auf ihren Grund des Daſeyns bezieht; — und mehr braucht es für den Unausgebildeten, der es in der Erkenntniß einer Sache nicht ſo genau nimmt, nicht, das Aehnliche für dasjenige ſelbſt anzunehmen, mit dem es in ſo vielen Punkten zuſammentrift.

Mit dieſer Veranlaſſung zu Irrthümern in der Vergeltungslehre hat auch folgende viel gemein. Der

Dank-

Dankbare, in der Freude über die empfangenen Wohlthaten, und über das Wohlwollen ſeines Wohlthäters, die von ſeinen erregten Lebensgeiſtern noch mehr erhöhet wird, kann nicht wohl umhin den Wunſch zu hegen, ſeinem Wohlthäter die verurſachte Freude mit ſolchen Gütern zu erwiedern, die ihn in gleichem Maaße erfreuen können. Dieſe Güter aber können nicht irgend ein Maaß ſittlicher Güte ſeyn, die er geben wollte; ſondern andere, alſo äuſſere Güter. Inzwiſchen erſcheinen ſie in den Gedanken des Erfreuten als Vergeltung, als etwas angenehmes, wozu die ſittliche Güte des Wohlthäters den Grund enthält. Die innere Freude, die der Wohlthäter vielleicht ſchon jezt über ſeine Güte genießt, dieſe ſieht er nicht; vielleicht iſt ſie auch in einem geringen Grade da, und daher unkenntlich, wenigſtens kommt ſie in ſeinen Augen derjenigen, die er ihm für ſein Wohlwollen anwünſcht, noch bey weitem nicht gleich. Kann nun der Dankbare — der gewöhnliche Fall — das womit er zu erwiedern wünſcht, nicht ſelbſt geben; ſo wird er ſich mit einem innigen Wunſche und Glauben an andere, beſonders an die Gottheit wenden, und es ihm von daher erflehen. Dieß beſtärkt ihn nur noch mehr in dem Glauben, daß ſeinem Wohlthäter für ſein Wohlwollen erfreuliche Güter und angenehme Begegniſſe gebühren. Der Gedanke von Lohn löſt ſich dadurch um ſo mehr von dem Andenken an ſolche Begegniſſe ab. — Hier alſo eine neue Veranlaſſung zu falſchen Begriffen von Belohnung, deren Verfänglichkeit der gutgeartete, aber an genaue Erforſchung der ſittlichen Natur nicht gewöhnte Menſch, ſo leicht nicht entgehen wird. Er will nichts ſchuldig bleiben, er will ſich eben ſo gut und würdig,

wie ſein Wohlthäter, zeigen, er will die Geſetze der Vergeltung, die in ſein Inneres geſchrieben ſind, erfüllt ſehen. Und was er ſo aus voller Seele dem Gütigen zu erwiedern wünſcht, hat in Wahrheit mit einer Belohnung ſehr viel Aehnlichkeit, — aber das darf ich hier nicht abermals auseinander ſetzen. — Umgekehrt wird der Beleidigte, der nicht nur das verlorne und verletzte Gut, ſondern auch ſeine Schwäche, ſeine Erniedrigung und Verachtung, die er in der Beleidigung ſieht, und den durch den Zorn ſich verſchlimmerten Zuſtand ſeines Körpers fühlet, die Schuld des Beleidigers ſehr groß finden. Es wird ſich bey ihm zu dem Gedanken an Erſatz, den ihm der Beleidiger, wie er annimmt, zu leiſten hat, der Gedanke einer Vergeltung der Schuld des Beleidigers mit einem Leiden, das dem ſeinen von ihm erlittenen gleichkommt, das den Beleidiger ſattſam züchtigen, und worin ſich ſeine, des Beleidigten, Macht und verſchmähte Größe zeigen kann, hinzugeſellen, ſo daß dennoch alles Leiden, das dem Beleidiger gewünſcht wird, als etwas, wozu der Grund in ſeinem verſchuldeten Betragen enthalten iſt, vorkommt. Andere, die das Unrecht des Beleidigers bemerken, ſetzen ſich in die Lage des Beleidigten, ſie denken und fühlen mit ihm ein ähnliches; und darin findet er eine neue Beſtätigung ſeiner Geſinnung. Dieſes Leiden alſo, das er dem Beleidiger wünſcht und anzuthun gedenket, iſt ihm und andern eine gerechte Strafe für den Uebelthäter. Denn es iſt in ihren Augen ein Leiden, das ſeiner Schuld gebührt, wozu der Grund in ihr liegt, und welches ihr gleich kommt, weil ſeine Schuld aus der Größe des Leidens des Beleidigten ermeſſen

wird;

wird; und endlich iſt es ihnen auch ein ſolches Leiden, das den Beleidiger beſſern kann. —

Man hat alſo in Wahrheit keine Urſache ſich zu verwundern, daß die Begriffe der ſittlichen Vergeltung von jeher, und bis auf unſere Tage, ſo leicht verfälſcht, von niemanden leicht rein aufgefaßt, und in ihrer Aechtheit unter uns geltend gemacht wurden. Man darf nur alle die verführeriſchen Veranlaſſungen bedenken, die die Menſchen in ihren gewöhnlichen Neigungen und Leidenſchaften, und in den Aehnlichkeiten, die ſo viele Sachen mit Belohnung und Strafe haben, vorfanden, und noch heute finden, um ſich eine ſolche Verwechslung deutlich zu erklären. Ich glaube, man würde vielmehr Grund haben ſich zu verwundern, wenn bey alle dem die Lehre der ſittlichen Vergeltung rein und unverfälſcht ſich erhalten hätte. Aber eben dieſe Betrachtung ſo vieler Verfälſchungsurſachen, muß auch jedem Nachdenkenden ein Mißtrauen in ſeine Begriffe einflößen, welche er, ohne ſich ſagen zu können, daß er in ihrer Rechtfertigung bis zur lautern Kenntniß der ſittlichen Natur (als der einzigen Lehrerin in dieſer Sache,) vorgedrungen ſey, etwa angenommen hat; ſie muß ihn bewegen, mit gebührendem Ernſte, und geſchärftem Nachdenken, in die nähere Unterſuchung derſelben einzugehen.

So geſchah es alſo, ohne eine beſondere Verfinſterung des menſchlichen Verſtandes und Herzens, und ohne böſe Abſichten vorausſetzen zu müſſen, daß die Menſchen, durch ihr Inneres ſelbſt mit den Kennzeichen einer wahren Belohnung und Strafe bekannt gemacht, in der

Anwen-

Anwendung dieſer Kennzeichen auf das namentliche, was ſie für eine ſittliche Gebühr annehmen ſollten, zu mannichfaltigen Irrthümern verleitet, daß ſie bewogen wurden, bald Glücks- und Unglücksfälle, bald Vortheil und Nachtheil, bald Lohn und Erſatz, bald Zucht- und Bildungsmittel — kurz faſt alles Angenehme und Widrige, wenn es auch blos ſcheinbar dergleichen war, und wenn ſich nur einige Beziehung deſſelben auf gute oder böſe Handlungen denken ließ, — alſo verführt durch eine größere oder geringere Aehnlichkeit, die ſie zwiſchen einem Angenehmen und Widrigen, und zwiſchen Belohnung und Strafe fanden, dieſe für jenes anzunehmen. Dieſe Verirrungen vorausgeſetzt war es nun nicht wohl anders möglich, es mußten ſich dieſe Verirrungen auch in den Ausdrücken, die man für jene Gebühren gebrauchte, zu erkennen geben. Viele Wörter mußten alſo doppelſinnig werden, und nach und nach die Begriffe von alle dem, was man mit jenen Gebühren vermengt hatte, zu ihrer Bedeutung erhalten. Es iſt deswegen vergebens, in irgend einer Sprache Wörter zu finden, welchen die ächten Begriffe von den ſittlichen Vergeltungsgebühren als eigenthümlicher gewöhnlicher Sinn wäre untergelegt worden.

Vieles, was die Menſchen von Belohnungen und Strafen, die ſie auf dieſe Weiſe bald darein, bald wieder in etwas andern ſetzten, zu fodern hatten, war, wie ſie nur zu bald und oft bemerken mußten, nicht in ihrer Gewalt. Denn manche dieſer Foderungen überſteigen ihre Einſicht ganz und gar. Das Verdienſt und die Schuld eines Menſchen, die Grade derſelben, ferner die gehöri-

gen Arten, und das rechte Maaß der Güter und Uebel, und der Freuden und Leiden für ſie zu beſtimmen; endlich auch dieſe Güter und Uebel herbeyzuſchaffen und anzubringen, alles dieß, und noch mehreres dergleichen mußte ihnen, — wenn ſie anders dieſe Knoten der Gerechtigkeitspflege mit willkührlichen Geſetzen noch nicht durchſchnitten, und wenn ſie dieſen Geſetzen durch Gewöhnung noch nicht das Anſehn von Naturgeſetzen gegeben hatten, — nicht ſelten als etwas übermenſchliches vorkommen. Und demohnerachtet konnten ſie auch, was ſie durch ſo manche Umſtände verleitet, für Vergeltungsgerechtigkeit einmal anzunehmen ſich bewogen fanden, nicht wohl fahren laſſen. Ihre Unbeholfenheit, die ſich in der Anwendung zeigte, ſo wie manches Anſtöſſige in ihrer Lehre, worauf zuweilen ihre Vernunft ſie führen mochte, wurde nicht ſowohl auf Rechnung ihrer falſchen Theorie von Belohnungen und Strafen, — denn für dieſe hatten ſie ihrer Meynung nach ſehr viele, unläugbare Glaubensgründe, — als vielmehr auf Rechnung ihrer Ohnmacht geſchrieben, die nicht alles begreifen, die nicht alles, was ſie für recht zu halten ſich genöthigt ſahen, ausüben kann. Aber mit Hülfe der Gottheit, (die gewöhnliche noch übrige Zuflucht der Menſchen in ſolchen Fällen!) konnte alles gehoben werden. Im Rathe und Gerichte Gottes war alles, was ſie ſelbſt in Rückſicht des Maaßes vom Guten und Böſen, womit Verdienſt und Schuld vergolten werden ſollten, nicht wiſſen konnten, nach unbekannten Geſetzen ſchon feſtgeſetzt. Denn vor ſeinen Augen lag alle Schuld und Verdienſt offen da, und ſeiner Macht konnte nichts entgehen. Dabey verſteht ſich, daß der Menſch ſeinen Gott mit ſolchen

Eigenſchaften bekleidet, die er an ſich ſelbſt und an andern Menſchen für gut und würdig hält; daß er alſo ſeinen Gott als einen ſolchen Geſetzgeber aufſtellt, deſſen Gerechtigkeit mit eben dergleichen das Gute und Böſe vergilt, womit ſeine Obern, die und wie er für ſich ſie achtungswerth findet, zu vergelten pflegen. Beleidigt, wie ein menſchlicher Geſetzgeber und Vorſteher, wenigſtens um des Anſehens ſeiner Geſetze, oder vielmehr um ſeiner ſelbſt, und um des Abſchreckens des Tollkühnen willen, verhängt er Strafen über die Verächter ſeiner Befehle, und geſchmeichelt durch den Gehorſam ſeiner Getreuen lohnt er ihnen mit Gnadengütern und fettem Seegen. Inzwiſchen läßt er ſich auch, gleich Menſchen, wieder verſöhnen, mit Blut oder mit trocknen Gaben, je nachdem er der Gott einer blutdürſtigen, oder einer ſanftmüthigern Nation iſt. Durch Prieſter und Zeichen ſpricht er zu den Menſchen, befragt und unbefragt. Daher die Gottesurtel in Wind und Wetter, in Krankheiten, in Seuchen und Mißwachs, durch Thiere und Loos, und in dem Ausgange eines Zweykampfes. Was er dann hier nicht r ch und lohnt, das ſpart er für die Hölle und den Himmel auf, an welche der Glaube von dem menſchlichen Verſtande erſt alsdann ſcheint eingeführt worden zu ſeyn, als die für dieſes Leben geglaubte Vergeltungsgerechtigkeit anfieng anſtößig zu werden; und die nur ſo lange mit nahmhaften Lieblingsgütern und Strafübeln der Nation in Gedanken angefüllt werden, ſo lange man in der Ertheilung derſelben, in den Oertern und Umſtänden, an und unter welchen ſie verhängt werden ſollen, und in ihrer Zuſammenſtellung mit Verdienſt und Schuld, keine Ungereimtheiten,

wenigſtens nichts, was jezt einer Gottheit unanſtändig zu ſeyn ſcheint, ahndet. Denn in dem leztern Falle läßt man es bey einem unbeſtimmten Glauben an künftige äuſſere Vergeltung bewenden. Iſt aber der Glaube an eine Vergeltungsart zu einer Religionsangelegenheit geworden; iſt er einmal unter das Anſehn und die Untrüglichkeit eines Gottes getreten; hat er ſich dadurch an die lebhafteſten Hoffnungen und Furchten der Menſchen angeſchloſſen, und in ihre ganze Denk- und Gemüthsart verwebt: ſo wird es Jahrhunderte und viele Verſuche brauchen ihn zu berichtigen, und er wird immer auch, wieder umgekehrt, in der menſchlichen Gerechtigkeitspflege ſeine volle Macht äuſſern. Denn was kann der Menſch beſſeres thun, als ſeinen Gott, auch in der Art ſeiner Gerechtigkeitspflege, nachzuahmen?

Umſtände und Gründe genug, wie mir däucht, zur Entſchuldigung der noch wenig gebildeten Vernunft, wegen ihren Irrthümern und Vermengungen in der Vergeltungslehre. Was die Philoſophen anlangt; ſo ſpricht auch ſehr vieles zu ihrer Entſchuldigung. Es will in der That mehr ſagen, als man ihnen, bey dem was ſie vorfanden und worauf, durch den Geiſt des Zeitalters und durch beſondere Veranlaſſungen, ihre Aufmerkſamkeit vorzüglich gerichtet wurde, wohl zumuthen kann, nämlich: aus ſo vielen Verwirrungen, worein ſie die Vergeltungslehre verwickelt fanden, und zwar unter den nämlichen verführeriſchen Umſtänden fanden, unter welchen ſie in dieſen verwirrten Zuſtand gerathen war, ſo auf einmal ſich herauszufinden. Bis zu einer deutlichen richtigen Anſicht der ſittlichen Natur des Menſchen, von wo her

nur

nur allein es möglich iſt, auf die ächten Vergeltungsbegriffe zu kommen, ſich ſo hindurch zu arbeiten, ſetzt die Vorarbeiten vieler Seelenforſcher voraus. Und dennoch iſt es, ſo wie bey den meiſten Entdeckungen, oft nur ein glücklicher Zufall, der darauf hinführt. Der von ihnen faſt nie bezweifelte Gedanke: daß die äuſſern Dinge auf dem Wege der Sinnlichkeit, oder der Empfindung das Herz des Menſchen eben ſo, wie ſeinen Geiſt, ich meyne ſeine Vorſtellungskraft, treffen; daß ſie dadurch von ſelbſt erfreulich und ſchmerzhaft, und auf dieſe Weiſe für ſich allein Güter und Uebel werden könnten; daß alſo den Menſchen von ihnen her, wo nicht alle, aber doch der größte Theil ſeiner Freuden und Leiden eingebracht werde, — dieſer Gedanke war es vorzüglich, warum ſie ſich gegen den allgemeinen Glauben an eine, unſer Verdienſt und unſre Schuld mit äuſſern Gütern und Uebeln vergeltende, Gerechtigkeit ſo nachgiebig und geneigt bezeugten. Uebrigens iſt es freylich auch nicht Jedermanns Sache, ſich den widrigen Urteilen derer, die in ihrem bisherigen Glauben Wahrheit fanden, die durch einen faſt allgemeinen Beyfall darin beſtärkt wurden, und mit dieſem Glauben ſogar wohl alles, was ihnen am Herzen liegt, auf eine leidliche Weiſe vereinigt hatten, auszuſetzen, dadurch daß man ſie auf mögliche Fehler ihrer Denkart aufmerkſam macht. Zum Gewinn eines größern Beyfalls, und zum Gewinn deſſen, was mit dieſem Beyfalle zuſammenhängt, dient es allerdings weit mehr, ſich der Denkart ſeiner Zeitgenoſſen gleich zu ſtellen, ihnen recht zu geben, und ſie durch ſcheinbare Gründe wo möglich noch darin zu beſtärken. Indeſſen iſt es jezt, wie ich glaube, vorzüglich der Zeitpunkt, wo die

Vergeltungslehre mehr zur Sprache kommen kann; indem, wie bekannt, die Lücken, und das Anſtöſſige in der Gerechtigkeitslehre, in unſern Tagen mehr als jemals auffallend geworden ſind. Und da die Verſuche, ſie zu verbeſſern, wenn man dieſe Verſuche auf dem gewohnten Wege anfieng, noch nie gelingen wollten, und auch, nach meiner feſten Ueberzeugung, zur Zufriedenheit der Vernunft nie ausſchlagen können; ſo kann es nicht unwillkommen ſeyn, auch einmal einen andern und neuen Weg einzuſchlagen, welcher, ſo viel wenigſtens der Augenſchein gibt, einen glücklichern Ausgang verſpricht.

---

Bayerische Staatsbibliothek

Gedruckt bey Johann Auguſtin Hilpert.

1+2 1500,-
Sept 84

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Abicht, Johann Heinrich,

Die Lehre von Belohnung und Strafe in ihrer Anwendung auf die bürgerliche Vergeltungsgerechtigkeit überhaupt, und auf die Criminal-Gesetzgebung insbesondere, wie auch auf Moral, Theologie und Erziehungswissenschaft
Bd.: 1

Erlangen (1796)

Ph.pr. 11-1
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10039680-0
VD18 90034767